Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/compterenduanaly1922sema

SEMAINE

D'ETHNOLOGIE RELIGIEUSE

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

SEMAINE

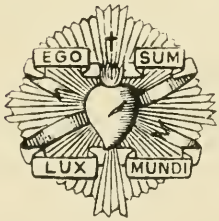
D'ETHNOLOGIE RELIGIEUSE

COMPTE RENDU ANALYTIQUE

DE LA

IIIe SESSION

tenue à TILBOURG, (6-14 Sept. 1922)



MAISON St AUGUSTIN
7, Rue des Augustins, ENGHIEN
BELGIQUE

MISSIONSHAUS St GABRIEL
MOEDLING Bei WIEN
OESTERREICH

1923

LIBRARY
UNIVERSITY OF TORONTO

Lettre de Son Eminence le Cardinal MERCIER

au Secrétaire adjoint

ARCHEVÊCHÉ DE MALINES

Le 20 février 1923.

Mon Révérend Père,

Ainsi que j'ai déjà eu le plaisir de vous l'écrire, je vous accorde très volontiers le « Nihil obstat » et « l'Imprimatur » pour la publication des travaux d'ethnologie religieuse présentés à la Semaine de Tilbourg.

Cette publication fera honneur à l'association scientifique dont le R. P. Schmidt et vous-même êtes l'âme ; elle servira, je n'en doute point, les intérêts de l'Eglise et de l'apostolat des missions.

Agréez, je vous prie, mon Révérend Père, avec l'expression renouvelée de mes vœux les meilleurs, l'assurance de mes sentiments tout dévoués.

† *D. J. Card. MERCIER,*
Arch. de Malines.

AVANT-PROPOS

Après une interruption de neuf années, occasionnée par la grande guerre et par ses suites, la *Semaine d'Ethnologie Religieuse* a tenu sa IIIe session, du 6 au 14 septembre 1922, à Tilbourg (Hollande).

Le lecteur sera heureux de trouver ici quelques détails sur l'accueil qu'elle a reçu dans cette ville, une vue d'ensemble sur ses travaux, quelques mots d'explication sur la rédaction du compte rendu.

I. Le Comité international n'eût pas choisi l'un des pays de l'Europe où le change est le plus élevé, si des offres exceptionnelles ne lui avaient été faites. Or, dès 1919, des renseignements sûrs lui faisaient espérer, avec des subsides suffisants pour couvrir les frais généraux, la gratuité complète du séjour pour les Semainiers non-hollandais. En 1921, les conférenciers étant déjà engagés et les invitations sur le point d'être lancées, des grèves et la gêne extrême du commerce local engagèrent à différer d'une année. En 1922, les circonstances semblèrent plus favorables. Les dispositions générales furent arrêtées, d'accord avec son Eminence le Cardinal Mercier. Au début de juillet — un peu tard en somme — la session fut officiellement annoncée. Avec un admirable dévoûment, le R. P. Geerts, M. S. C., secrétaire régional, M. le Pasteur Sanders, curé du Sacré-Cœur, M. J. K. Mercx, président de la société *Ons Brabant*, et les autres membres du comité local se chargèrent de tous les préparatifs. Les Tilbourgeois, tout en s'excusant de ne pas fêter leurs hôtes comme ils l'eussent fait en des temps plus prospères, dépassèrent toutes les espérances.

Plus de cent cinquante étrangers, de tous pays, se présentèrent dans les premiers jours de septembre. Riches ou pauvres, tous les habitants qui furent priés de les héberger leur ouvrirent leurs demeures et les admirent à leur table

avec une cordialité exquise, nuancée d'un respect touchant, quand se présentaient chez eux des prêtres, des religieux, des missionnaires.

De généreuses subventions affluèrent.

Le 10 septembre, M. le bourgmestre, Mr. VONK de BOTH, assisté des conseillers municipaux, recevait officiellement les Semainiers à la maison de ville, *Stadhuis*, et les conduisait ensuite en excursion à Oisterwijk : trente-sept autos de luxe, se suivant à cinquante mètres, défilèrent au grand ébahissement des gamins.

Plusieurs corporations de la ville tinrent à manifester leur sympathie. Ce même jour, 10 septembre, les deux sociétés musicales de Dongen et de Tilbourg offrirent un concert fort goûté. Le 11 au soir, cent vingt choristes des *Vereenigde Zangers*, sous la direction magistrale de M. Jean VAN LEEUWEN, remplacèrent opportunément un conférencier malade. Le 13, M. VAN PUYENBROEK, président de l'administration du *Sportpark*, et M. le Rév. Dr. SMITS, adviseur, réunissaient les Congressistes pour un splendide banquet.

On devine qu'en ces circonstances les orateurs de la *Semaine* ont dû plus d'une fois exprimer la reconnaissance de tous et qu'ils ont pu donner carrière à leur éloquence, sans risquer de dépasser la vérité : il semble difficile de porter plus loin que la noble cité la charité chrétienne et la pratique de l'hospitalité.

II. Les conférences de la *Semaine*, qu'on trouvera plus loin groupées dans un tableau d'ensemble, comprenaient deux séries distinctes, celles du soir destinées au grand public, celles du jour, d'un caractère plus technique, réservées aux Semainiers.

Les trois premiers jours ont été consacrés, comme par le passé, aux questions générales d'introduction ; les cinq autres à deux questions spéciales : le sacrifice chez les différents peuples, les rites d'initiation. Il a paru utile, pour ce dernier sujet, de rapprocher des mystères de l'antiquité classique, selon la méthode inaugurée par le P. LAFITAU, les cérémonies usitées chez les non-civilisés dans leurs initiations tribales ou

dans leurs sociétés secrètes. Pour éviter les redites et pour assurer une étude plus objective, on a tenu à examiner les mystères de l'antiquité classique chacun à part, en eux-mêmes, et à n'aborder qu'en dernier lieu, dans une conférence plus synthétique, la question de leurs rapports avec le Christianisme.

La *Semaine* n'a pas à apprécier elle-même la valeur scientifique de ses travaux ; mais elle est heureuse de consigner ici le témoignage d'encouragement qui lui est arrivé du Vatican.

Le 6 septembre, elle adressait à son Eminence le Cardinal GASPARRI, secrétaire d'Etat, le télégramme suivant :

Evêque de Bois-le-Duc, Comité international, conférenciers, auditeurs Semaine Ethnologie Religieuse *prient respectueusement Votre Eminence offrir Saint Père hommage piété filiale et entière obéissance. Implorent bénédiction apostolique.*

Sa Sainteté a daigné répondre par la même voie :

Saint Père très sensible filial hommage Semaine Ethnologie Religieuse, Tilburg, *forme vœux pour que travaux contribuent efficacement, par diffusion et plus parfaite connaissance religion catholique, au progrès et triomphe vérité et comme gage faveurs divines accorde de tout cœur bénédiction apostolique implorée.*

III. Le présent volume offre au public une *analyse* assez ample des conférences techniques, dans l'ordre où elles furent données, avec une bibliographie sommaire.

Pour des raisons d'économie et bien à regret, on s'est résolu à omettre les sommaires des conférences du soir. On a fait toutefois exception pour celle du R. P. SCHMIDT, sur « les formes sociales des cycles culturels », que le programme primitif prévoyait pour la première après-midi, et pour celle de M. l'abbé J. BOUYSSONIE, sur « la technique des fouilles », en raison de l'intérêt pratique qu'elle présente. On trouvera la première à sa place normale, sous le numéro 2b, la seconde sous le numéro 13.

On n'a pas cru devoir résumer, vu leur caractère plus intime, les trois séances de délibération, « sur les travaux scientifiques et les expéditions à entreprendre ». Il suffit qu'elles aient fourni au groupe laborieux des Semainiers de très utiles suggestions.

Des comptes rendus assez détaillés ont paru, durant la session, dans *De Tijd*, *De Maasbode*, de plus sommaires dans *Het Nieuwsblad* (avec portraits des principaux conférenciers), *Tilburgsche Post*, la *Croix* de Paris, *Cech* de Prague, etc.

Nombre de journaux et revues ont consacré un peu plus tard à la Semaine des articles plus ou moins étendus. Signalons spécialement — en 1922 : *America*, t. XXVII, p. 597-598 ; *Anthropos*, t. XVI-XVII, p. 481-486 ; *Civiltà cattolica*, t. IV, p. 188-190 ; *El debate* de Madrid, 28 octobre ; *Deutsche Zeitung* d'Olmütz, 16 septembre ; *Egyhazi Szemle* de Timisoara (Roumanie), p. 153-154 ; *Etudes*, t. CLXXIII, p. 29-41 ; *Katholische Kirchenzeitung* de Salzbourg, p. 294-297 ; *K. I. P. A.* de Fribourg, 25 septembre ; *Nasince* d'Olmütz, 15 septembre ; *Nouvelle revue théologique*, t. XLIX, p. 496-506 ; *Revue catholique des idées et des faits*, n° 25, p. 12 sq. ; n° 28, p. 14 sq. ; *Revue des jeunes*, t. XII, p. 47-61 ; *Volk* de Jaegerndorf (Silésie), 20 septembre ; *Revue apologétique*, t. XXXV, p. 153-173 ; — en 1923 : *Casopis Katolického Duchovenstva*, t. LXIV, p. 28-35 ; *Razón y Fe*, t. XLV, p. 137-157 ; *La Scuola cattolica*, février, p. 169-176...

Les Secrétaires remercient MM. les Rédacteurs de leur bienveillance envers la Semaine et de l'obligeance qu'ils ont eue de transmettre leurs articles.

Sigles employés

AL	*Ausführliches Lexicon* de Roscher
Anthr	*Anthropos*
AO	*Der alte Orient*
APs	*Archives de psychologie*
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
BZ	*Biblische Zeitschrift*
CRSER	*Compte rendu de la Semaine d'Ethnologie relig.*, Ie session, 1913 ; IIe sess., 1914.
DAGR	*Dictionn. des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio
DAFC	*Dictionn. apologétique de la foi catholique* de A. d'Alès
DTC	*Dictionn. de théol. catholique* de Vacant-Mangenot
ERE	*Encyclopædia of Religion and Ethics* de Hastings
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*
RB	*Revue biblique*
RECAW	*Real-Encyclopädie der classischen Altertumswiss.* [2] de Pauly-Wissowa
RPA	*Revue pratique d'apologétique (Rev. apologétique*, depuis 1921)
REPT	*Realencyclopädie für protestant. Theologie* [3] de Herzog-Hauck
RHR	*Revue de l'histoire des religions*
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSPT	*Revue des sciences philosophiques et théologiques*

DOCUMENTS

I. — Organisation et But de la Semaine d'Ethnologie Religieuse

I. BUT. — La *Semaine d'Ethnologie Religieuse* est fondée, avant tout, pour introduire à l'étude technique et objective des religions non-chrétiennes.

Secondairement et parce que cette utilité suit de la première, elle pourra aussi assumer toute tâche scientifique regardant l'organisation ou l'amélioration de l'étude des religions chez les catholiques.

Enfin, elle sera un moyen tout naturel pour les savants catholiques s'occupant de ces questions d'échanger leurs vues et de lier des relations.

Elle ne prendra cependant pas la forme d'un congrès.

II. TITRE. — Elle gardera le titre qui lui a été donné à la première heure : « *Semaine d'Ethnologie Religieuse* ». Mais ce titre, conservé pour plus de brièveté sur les documents officiels, pourra être complété et expliqué par le sous-titre : « *Cours d'introduction à l'étude des religions* ».

III. L'ESPRIT de la Semaine est nettement catholique. Persuadés que la science, loin d'être par elle-même l'ennemie de la foi, ne peut que servir sa cause, les organisateurs de la Semaine visent à faire progresser l'étude des religions non-chrétiennes par un emploi loyal et consciencieux des méthodes critiques.

L'orientation des travaux est et restera résolument scientifique.

IV. LES AUDITEURS, conformément au but visé, seront :

1° les missionnaires de tout ordre, congrégation, société ;

2° les membres du clergé séculier et régulier désireux de

s'initier aux mêmes études, dans un but scientifique ou apologétique :

3° les laïques ayant achevé leurs études générales et pouvant trouver une utilité certaine à ces cours.

V. LES CONFÉRENCIERS seront choisis, par les secrétaires et le Comité International, parmi les savants et spécialistes catholiques qui voudront bien accepter ce rôle et faire profiter ces étudiants d'élite de leur savoir et de leur expérience technique.

Ils seront indiqués et présentés par le Comité International et seront définitivement arrêtés par les Secrétaires.

VI. LA FORME sous laquelle se donnera cet enseignement sera celle qui est usitée pour les « *Cours de vacances* » en divers pays.

VII. LE CENTRE choisi, l'œuvre étant *internationale*, pourra être une quelconque des grandes villes d'Europe. Cependant, pour ses débuts, et parce qu'elle y a trouvé, à sa naissance, une bienveillante et cordiale hospitalité, elle se tiendra de préférence et plus souvent à Louvain, ville universitaire et de facile accès, rendez-vous de nombreux missionnaires étudiants. Quel que soit d'ailleurs le lieu où elle se tienne, la Semaine garde toujours vis-à-vis des organisations locales sa pleine autonomie. Il lui suffit de trouver favorables les autorités ecclésiastiques du lieu où elle tient ses réunions.

VIII. Il n'y a pas de LANGUE officielle de la Semaine. On pourra y faire des conférences en allemand, en anglais, ou en français. On invitera cependant les conférenciers, dans un but tout pratique, à parler de préférence celle de ces trois langues qui sera la plus répandue dans le centre choisi. Le choix de cette langue privilégiée peut donc varier à chaque session.

IX. LA DIRECTION de l'œuvre est assurée par un comité d'une quinzaine de membres. Ce comité doit être autant que possible représentatif des différents pays et des principales institutions qui ont intérêt au bon fonctionnement de la Semaine. Dans l'intervalle des réunions, la direction est remise à un ou deux secrétaires généraux, assistés d'un secrétaire régional et d'un trésorier. La présidence d'honneur du Comité International est remise à S. E. le Cardinal MERCIER, qui a bien voulu prendre l'œuvre sous sa protection.

II. — Comité International

Président d'honneur : Son Eminence le Cardinal MERCIER.

Secrétaire général : SCHMIDT (Le R. P. W.), S. V. D., directeur de la revue *Anthropos*. Mödling, près Vienne, Autriche.

Secrétaire adjoint : PINARD de la BOULLAYE (Le R. P. H.), S. J., prof. de théologie au Scolasticat d'Enghien, Belgique.

Trésorier : WYELS (M. le Chevalier de), 23 boulevard de Tirlemont, Louvain.

Membres du Comité :

CASARTELLI (S. G. Mgr. L.), évêque de Salford, Angleterre.

LE ROY (S. G. Mgr. A.), évêque de Carie, supérieur général de la Congrégation du St-Esprit, 30 rue Lhomond, Paris (IIe).

LADEUZE (Mgr. P.), recteur magnifique de l'Univ. de Louvain.

BROS (M. le Chan. A.), supér. de l'Ecole Saint-Aspais, Melun.

EHRLICH (M. le Dr. L.), prof. à l'Univ. de Ljubljana, Yougoslavie.

GANNON (Le R. P. J.), S. J., prof. de théologie, Miltown Park, Dublin.

GEERTS (Le R. P. G.), M. S. C., supérieur du Scolasticat. Missiehuis, Stein. Hollande.

GEMELLI (Le R. P. A.), O. F. M., recteur magnifique de l'Université du Sacré-Cœur, Milan.

GRANDMAISON (Le R. P. L. de), S. J., ancien directeur des *Etudes*, directeur des *Recherches de science religieuse*, Paris.

JONGHE (M. E. de), prof. d'ethnologie à l'Univ. de Louvain.

JUNKER (M. le Dr. H.), prof. à l'Université de Vienne.

LEMONNYER (Le R. P. A.), O. P., régent des études au Collège théologique du Saulchoir, Kain-lez-Tournai, Belgique.

MORTIER (Le R. P. F.), vice-supérieur général des Missionnaires de Scheut.

SCHRIJNEN (M. le Dr. J.), prof. de linguistique et d'archéologie chrétienne à l'Université d'Utrecht.

VAN CROMBRUGGHE (M. le Chanoine C.), prof. de dogmatique générale et d'histoire des religions à l'Univ. de Louvain.

WUNDERLE (M. le Dr. G.), prof. à l'Univ. de Wurzbourg.

Tableau synoptique

	Partie Générale			
	Méthode, Linguistique, Sociologie, Psychologie, Préhistoire			Le Sacrifice des peuples incultes
	Mercredi 6 Sept.	Jeudi 7 Sept.	Vendredi 8 Sept.	Samedi 9 Sept.
8 1/2—9 1/2	8 h. Messe du Saint-Esprit Discours d'ouverture *P. Schmidt S.V.D.* *P. Pinard S. J.*	6) Culture et religion des Indo-Européens *Prof. Carnoy.*	10) Méthodes de la psychologie religieuse *P. Pinard S. J.*	14) Notions génér. sur le sacrifice dans les cycles culturels. *P. Schmidt S.V.D.*
9 3/4—10 3/4	2a) Tâches anciennes et nouvelles de la Semaine *P. Schmidt S.V.D.*	7a) La méthode de l'Ecole Sociologique *Chanoine Bros.*	11) Etudes psychologiques sur la prière *P. Gemelli O.F.M.*	15) Die Psychologie des Opfers *Prof. Wunderle.*
11—12	3) La méthode historico-culturelle *P. Pinard S. J.*	8) La religion des anciens Basques *Prof. de Barandiaran*	Délibération sur les travaux scientifiques à entreprendre.	Continuation de la délibération sur les travaux et les expéditions à entreprendre
4—5	4) Wirtschaftsformen und ethnologische Kulturkreise *P. Koppers S.V.D.*	9) Afrika, Vorderasien und die früheste Vorgeschichte *Dr. A. Drexel.*	12) Prähistorische Archäologie und kulturhistorische Methode *Prof. Menghin.*	16) Das Opfer und sein Formen in Afrika *P. Schebesta S. V. D*
5 1/4—6 1/4	5) La méthode philologique *P. Pinard S. J.*	7b) La religion d'après l'École Sociologique *Chanoine Bros.*	Délibération sur les recherches et les expéditions à faire	17) Le sacrifice dans l'Inde et chez les Indo-Européens *Prof. Carnoy.*
8 1/2—9 1/2	A Ce que les missionnaires ont fait pour l'histoire des religions *P. Brou S. J.*	B Gezinsleven en Christendom *Prof. Schrijnen.*	13) Les fouilles préhistoriques et leur technique *Abbé J. Bouyssonie*	C Het offer op de Ke ellanden (Ned. Indi *P. Viegen M.S.C*

Les numéros inscrits à gauche des cadres indiquent l'ordre des conférences dans le **Compte Ren**
2b et 7b suivant 2a et 7a.

Les conférences du soir, destinées au grand public, ne sont pas publiées, à l'exception de 2b et 13.

des conférences de la IIIe session

Partie Spéciale

Le Sacrifice des peuples antiques	Initiation, Sociétés secrètes des peuples incultes	Mystères des peuples antiques	
Lundi 11 Sept.	Mardi 12 Sept.	Mercredi 13 Sept	Jeudi 14 Sept.
18) Das Opfer in der Religion der Sumero-Akkader *Prof. Hehn.*	23) Initiation tribale et sociétés secrètes ; notions générales *P. Schmidt S.V.D.*	28) Mystères astrono-mico-relig. dans l'Amérique Centr. *P. Kreichgauer S. V. D.*	33) Les mystères païens et le mystère chrétien *P. de Grandmaison S. J.*
19) Le sacrifice chez les Hébreux *Prof. Sanda.*	24) Les sociétés secrètes en Afrique *Prof. de Jonghe.*	29) Die Mysterien des Osiris *Prof. Junker.*	34) Discours d'adieu *P. Schmidt S.V.D.* *P. Pinard S. J.*
20) Das Opfer bei den Arabern *Prof. Klameth.*	25) Tribal initiation and Secret Societies in Australia *Prof. Ehrlich.*	30) Mystères de Mithra *Prof. Van Crombrugghe*	Salut solennel de clôture
21) Opferriten der griechischen und römischen Kulte *Dr. Andres.*	26) Die Inglet-Mysterien auf Neupommern (Südsee) *P Winthuis M.S.C.*	31) Mystères d'Eleusis *Prof. De Caluwe.*	
22) La religion et l'Etre suprême chez les Yagans (Amérique mérid.) *P. Koppers S.V.D.*	27) Sociétés secrètes des Marind (Nouv. Guinée Néerlandaise) *P. Viegen M.S.C.*	32) Mystères d'Adonis et d'Attis *P. Duhr S. J.*	
D)	E) Initiation tribale et société secrète chez les Fuégiens *P. Koppers S.V.D.*	2b) Die sozialen Formen der einzelnen Kulturkreise *P. Schmidt S.V.D.*	F) La vie du missionnaire à l'Alaska *P. Bernard S. J.*

Les conférences 13, E, F étaient illustrées de projections. — D, omise en raison de l'indisposition du conférencier, fut remplacée par une audition musicale.

IV. — Noms et adresses des Semainiers

Une pensée de reconnaissance a suggéré de joindre au nom des Semainiers le nom et l'adresse des habitants de Tilbourg qui leur ont accordé une si généreuse hospitalité. Ils sont indiqués ici entre [ ].

AHAUS (Le R. P. Dr. H.), Supérieur des missionn. de Mill Hill, St. Jozef-Studiehuis, Tongerl. Hoefstraat 175, Tilbourg.

ALTEMOELLER (Le R. P. Mathias), S. V. D., St. Gabriel-Mödling, près Vienne, Autriche [Mr Veuve ARNOLD, Willem-II-straat].

ANDRES (M. le Dr. Friedrich), Privatdocent à l'Univ., Königstrasse 72, Bonn [M. C. VAN WEZEL, Bredascheweg].

ANTONOWICZ (M. le Dr. Ignatius), Salesianum, Oswiecim, Pologne [M. J. PRUIMBOOM, Korvelscheweg 201].

ARTS (Le R. P. Guillaume), M. S. C., Missiehuis, Velperweg 96, Arnhem [Missiehuis, Bredascheweg 204].

AUZMENDI (Le R. P. Leandro), O. S. B., Couvent de Lazcano, Espagne [M. J. HAMERS, Heuvelstraat 105].

BARAC (M. le Dr. François), prof. à l'Univ. de Zagreb, Yougoslavie [Mr Veuve Dr. EIGENRAAM, Zwijsenstraat 24].

BARANDIARAN (Don J. Miguel de), Seminario Conciliar, Vitoria [Dr. G. E. P. VAN HECK, curé de St. Denis, Zwijsenstraat 3].

BARTHOLOMEUS (Le R. P.), O. M. C., Langeweg, Hollande [Capucijnenklooster, Korvelscheweg].

BAUTEN (Le R. P.), S. V. D., Missiehuis, Helvoirt, Hollande.

BAYER (Le R. P. Aegydius), can. reg. S. Aug., Prof. Stift Klosterneuburg, Autriche [M. L. BERGMANS-MARSÉ, Langestraat 57].

BECKER (Le R. P. Robert), O. M. I., Bonifatiusklooster, Hünfeld bei Fulda [Franciscanessenklooster, Zwijsenstraat 20].

BERNARD (Le R. P. Joseph), S. J., 35 rue Voltaire, Lille, France [M. TH. SCHOTS-SCHOENMAKERS, Wilhelminapark 12].

BORDES (Le R. P.), S. V. D., Missiehuis, Helvoirt, Hollande.

BOUWMAN (Le R. P. Jucundus), O. F. M., professeur, Heerlen, Hollande.

BOUYSSONIE (M. l'abbé Jean), prof. à l'Ecole Bossuet, Lacabane

près Cublac, Corrèze, France [M. Fr. Mutsaers-Kerstens, Poststraat 31].

Brandt (Le R. P. Joseph de), C. SS. R., 63 rue de Tirlemont, Louvain [Moederhuis, Ouden Dijk].

Breuker (M. Alexandre), prof. au lycée cathol., Tilbourg.

Broering (Le R. P. Théodore), S. V. D., Missiehuis, Steyl, Hollande [M. Van Vechel, Wilhelm-II-straat 63].

Bros (M. le Chanoine A.), Supér. de l'Ecole St.-Aspais, 36 rue St.-Barthélemy, Melun, France [M. W. Goyarts-Janssens, Spoorlaan].

Brou (Le R. P. Alexandre), S. J., Hale's Place, Canterbury, England [Moederhuis, Ouden Dijk].

Brouwer (Le R. P. Corn. P. de), miss. de Scheut, Scheut près Bruxelles [Bredascheweg 292].

Brouwer (Le R. P. Dr. P. C. de), prof. au lycée cathol., Bredascheweg 292, Tilbourg.

Brouwer (Le R. P. Dr. H. de), prof. au lycée cathol., Bredascheweg 292, Tilbourg.

Brunner (Le R. P. Augustin), S. J., Ignatiuskolleg, Valkenburg, Hollande [Fratershuis, Gasthuisstraat 68].

Calewaert (M. l'abbé Charles), Collège du St-Esprit, Louvain [Cenakel, Koningshoeven].

Capart (M. Jean), prof. à l'Univ. de Liège, conservateur des Musées Royaux, 8 Avenue R. Van den Driessche, Bruxelles.

Carnoy (M. Albert), prof. à l'Univ., Sperrenhof, Corbeek-Loo, Louvain [Mlle J. Pollet, Noordstraat 36].

Cerfaux (M. le Chanoine Louis), prof. au Grand Séminaire de Tournai [M. J. A. Van Iersel, Hoefstraat].

Coppens (M. l'abbé Joseph), Collège du St-Esprit, Louvain [M. B. de Brouwer, Tuinstraat 58].

Cornelissen (M. l'abbé Fr. J. J.), Goirkestraat, Tilbourg.

De Caluwe (M. l'abbé Joseph), prof. au Séminaire Saint-Nicolas, Waes, Belgique [Cenakel, Koningshoeven].

Delalle (M. le Dr. Johann), Vicaire de la cathédrale de Spalato, Yougoslavie [M. J. C. Claesen, Hoefstraat 196].

Delmotte (M. l'abbé L.), Collège N.-D. de la Tombe, Kain-lez-Tournai [M. J. M. Van Osterhout, Poststraat 12].

DESCAMPS (M. le baron), prof. à l'Univ. de Louvain, 459 Avenue Louise, Bruxelles [M. Fr. MUTSAERTS, Spoorlaan 138].

DITTRICH (M. le Dr. Adalbert), Religionsprof., Kriehnberggasse, 12-10, Wien V [M. J. VAN OUDENHOVEN, Koverplein 20].

DOUTRELIGNE (M. l'abbé Denis), des Miss. Etrangères, rue du Bac, Paris [M. J. C. SCHELLENS, Bredascheweg 47].

DREXEL (M. le Dr. Albert), Batschuns-Post Sulz, Vorarlberg, Autriche [M. H. VAN DEN BREKEL, Piusstraat hoek Heuvelstraat].

DUHR (Le R. P. Joseph), S. J., 7 rue des Augustins, Enghien, Belgique [M. le Recteur J. D. KLIJN, Zwijsenstraat 17].

DUNNE (Le R. P. Pierre), S. J., Univ. of Santa Clara, Santa Clara, California, U. S. A. [St. Jozef-Studiehuis, Tongerl. Hoefstraat 175].

DUPONT (Le R. P. François), S. J., 7, rue des Augustins, Enghien, Belgique [Fratershuis, Capucijnenstraat 76].

ECKERT (M. Paul), Alexanderstrasse 36, Breslau [Mᵉ Veuve WILLEKENS, St. Jozefstraat 123].

EHRLICH (M. le Dr. Lambert), prof. à l'Univ. de Ljubljana, Yougoslavie [M. le Dr. K. DEELEN, Stationsstraat 22].

ENGERT (M. le Dr. Joseph), prof., Gabelsbergstrasse 1, Dillingen, Bavière [M. L. KERSSEMAEKERS, Langestraat 26].

ERAS (Mgr. Bernard), de la Commiss. de la Propag. de la Foi, Rome [M. L. de BEER-ERAS, Wilhelminapark].

EYMIEU (Le R. P. Antonin), S. J., 41 rue Marengo, Marseille, France [M. W. BROENS, Willem-II-straat 8].

FAULHABER (M. le Dr. Ludwig), privatdocent, Würzburg [M. F. VAN NUNEN-VAN EYCK, Pleinstraat 4].

FELICIANUS (Le R. P.), O. M. C., Capucijnenklooster, Korvel, Tilbourg.

FISCHER (Le R. P.), O. S. B., St. Ottilien, Bavière [M. J. CLAESSEN, Hoefstraat 190].

FISH (Rev. Thomas), St. Edmund's House, Cambridge [St. Jozef-Studiehuis, Tongerl. Hoefstraat 175].

FOLTIN (Le Rév.), Gymnasialdirector i. R., Horn, Nieder-Oesterreich [M. J. PASSIER, Koestraat 45].

FONTAINE (M. l'abbé Charles), préfet de l'Ecole St-Aspais. Melun, France [M. J. DIJKMANS, Spoorlaan 90].

FRANK (Le R. P. Richard), M. S. C., Missionshaus, Oeventrop. Arnsberg i. W. [Missiehuis. Bredascheweg 204].

GAHS (M. le Dr. Alexander), Zagreb, Yougoslavie [M. J. VERVOORT, Heuvelstraat 5].

GEERAERTS (Le R. P. Xavier), M. A., Séminaire de Bouchout-lez-Anvers. Belgique [M. F. TEURLINGS, Herstalschestraat 2].

GEERTS (Le R. P. Dr. Guillaume), M. S. C., Supérieur du Scolasticat de Stein, Limbourg, Hollande [Missiehuis. Bredascheweg 204].

GEMELLI (Le R. P. Agostino), O. F. M., Recteur magnifique de l'Univ. du Sacré-Cœur, Via S. Agnese 4. Milan [M. BLOMJOUS-KOLKMAN. Heuvel 14].

GEMMEL (Le R. P. Jacob), S. J., Jesuitenplatz 4. Coblenz a. Rh. [M. A. de VISSER. Diepenstraat 2].

GERVASIUS (Le R. P.), O. M. C., prof. d'Ecriture Sainte, Bois-le-Duc, Hollande [Capucijnenklooster. Korvelscheweg].

GOFFOEL (M. l'abbé Maurice), 134 rue Verte, Bruxelles [M. H. SITEUR, Telefoonstraat 4].

GOLDSCHMIDT (M. Johannes), Praeses des Collegium Thomeum, Kempen a. Rh. [M. L. VAN D. SCHOOT, Tuinstraat 78].

GOOSSENS (M. le Dr. Th.), Rector R. K. Leergangen, Tilbourg.

GOUSIE (Le R. P. Eugène). S. J., Coll. de l'Imm. Conception, Montréal. Canada [St. Jozef-Studiehuis. Tongerl. Hoefstraat 175].

GRANDMAISON (Le R. P. Léonce de), S. J., 5 place du Président-Mithouard, Paris, VIIe [M. J. SANDERS, curé du Sacré-Cœur, Noordhoeck].

GYSEN (Le R. P.), C. S. Sp., Orphelinat de Weelde. Belgique.

HABERT (M. l'abbé Onésime), prof. de philos. à l'Ecole Saint-Aspais, 36 rue St.-Barthélemy. Melun. France [M. A. RAAIJMAKERS-WILLEMS. Vincentiusstraat 2].

HABES (Le R. P. Joseph), S. J., Institut Pontif. SS. Cyrille et Méthode, Velehrad, Tchécoslovaquie [Fratershuis. Antoniusstraat 3].

HADLER (Le R. P. Hermann), O. S. B., prof., Admont (Stift). Steiermark, Oesterreich [M. J. de LOW. Markt 23].

HAECKEL (Le R. P.), O. S. B., St. Ottilien, Bavière [M. J. CLAESEN, Hoefstraat 196].

HANUS (Mgr. Dr. Joseph), Hradcany, Prague IV-58, Tchécoslovaquie [M. le Dr. Th. VERHOEVEN, Nieuwlandstraat 34].

HAVERS (M. le Dr. Wilhelm), prof. à l'Univers., Bismarckstrasse 14, Würzburg.

HEHN (M. le Dr. Joseph), prof. à l'Univers., Sanderring 22, Würzburg [Mᵉ Veuve W. VAN ARENDONK, Goirlescheweg 19].

HENDRIKCS (Le R. P. Joseph), S. V. D., Missiehuis, Helvoirt, Hollande.

HENDRIKS (Le R. P. Auguste), M. S. C., Missiehuis, Velperweg 96, Arnhem, Hollande [Missiehuis, Bredascheweg 204].

HETÉNYI (M. le Dr. Julius), prof., Egér, Ungarn [M. Th. KERSTENS-SWAGEMAKERS, Heuvel 95ⁱ].

HOCEDEZ (Le R. P. Edgar), S. J., 11 rue des Récollets, Louvain [M. J. KERSTENS, St. Jozefstraat 124].

HOSS (M. le Dr. Joseph), prof. à Veszprém, Ungarn [M. LUIJTEN-KUIPERS, Willem-II-straat 78].

IBERO (Le R. P. José), S. J., Ona, Burgos, Espagne [M. P. ZEBREGS-VAN OOSTERHOUT, Bredascheweg 241].

IRINYI (M. et Mᵉ Eugen von), Vienne [M. E. VAN DOOREN-HERMANS, Korvel].

IRSIEGLER (M. le Dr.), prof., Wiener Neustadt, Autriche [M. N. AELEN-CLAESSENS, Noordstraat 80].

JANSEN (Le R. P.), O. P., Huissen, près Arnhem, Hollande [Cenakel, Koningshoeven].

JANSSEN (Le R. P. Hermann), O. M. I., Bonifatiuskloster, Hünfeld bei Fulda [Franciscanessenklooster, Zwijsenstraat 20].

JANSSEN (M. J.), Lazariste, Missiehuis, Helden-Panningen, Limbourg, Hollande.

JONGHE (M. Ed. de), prof. à l'Univ. de Louvain, 28 Avenue Longchamps, Uccle, Bruxelles.

JUNKER (M. le Dr. Hermann), prof. à l'Université de Vienne [M. A. AELEN-RAAYMAKERS, Noordstraat 15].

KAMMELS (Le R. P. Matthias), S. V. D., Missiehuis, Teteringen, Hollande.

KAPPENBERG (Le R. P. Dr. Aloys), S. V. D., St. Gabriel-Mödling, bei Wien [M. J. BRANDS-KOENDERS, Koestraat 143].

KIRCHER (Le R. P. Aemilius), S. J., Ignatiuskolleg, Valkenburg, Hollande [Fratershuis, Gasthuisstraat 68].

KLAAR (Le R. P. Conrad), S. V. D., Präses Maria Hilf, Steinhausen (Zug), Suisse [M. H. BOELAERS-ROTTIER, Zomerstraat 42].

KLAMETH (M. le Dr. Gustav), prof. à l'Univ., Rendergasse 2, Olmütz, Tchécoslovaquie [M. BOUWMESTER, Wilhelminapark 35].

KOELMAN (Mlle Margaret), Baan 3e, Haarlem, Hollande.

KOPPERS (Le R. P. Wilhelm), S. V. D., St. Gabriel-Mödling, bei Wien [Me Veuve PESSERS-VERBUNT, Wilhelminapark 11].

KOWALSKI (Le R. P. Seweryn), Prof. Gymnasium, Skarbowa 5, Poznań, Pologne [M. SCHYNS, Wilhelminapark 34].

KOWANDA (Le Rév. Wilhelm), Kooperator, Heldenplatz, Wien [Mlles ZEGERS, St. Jozefstraat 37].

KRAUS (Le R. P. J.-B.), S. J., Ignatiuskolleg, Valkenburg, Holland [M. VERHEYEN, Lange Nieuwstraat 63].

KREICHGAUER (Le R. P. D.), S. V. D., St. Michael, Steyl, Hollande [M. Th. VAN KERKOERLE, Vincentiusstraat 10].

KUJANI (M. le Dr. Franz), prof. de théologie, Kalocsa, Ungarn [M. J. VAN DER VALK, Tuinstraat 112].

KUESTERS (Le R. P.), O. S. B., St. Ottilien, Bayern [M. J. CLAESEN, Hoefstraat 190].

LALLEMAND (Le R. P. Albert), S. J., 14 rue des Récollets, Louvain [Fratershuis, Bosscheweg].

LAMOT (M. l'abbé Benoît), 94 rue d'Anvers, Boom, Belgique [M. HAANS, Industriestraat 112].

LE BLANC (M. le Dr. J. P.), curé 't Goirke, Goirkestraat 72, Tilbourg.

LENZ (M. le Dr. Johann), prof., Priesterseminar, Trier [M. VAN HEESWIJK, Laarstraat 7].

LEYS (Le R. P. Edouard), M. A., Supérieur du Séminaire de Bouchout-lez-Anvers, Belgique [M. KNEGTEL VAN LOON, Heuvelstraat 84].

LUTZ (Le R. P. Guillaume), S. J., 7 rue des Augustins, Enghien, Belgique [M. TEEUWEN-WAGENMAKERS, Heuvelstraat 79].

MABESOONE (M. l'abbé Pierre), Collège du Pape, Louvain [M. HAANS, Industriestraat 112].

MAHAUX (Le R. P. Georges), C. S. Sp., Ecole apostolique, Gentinnes, Belgique [M. P. TEELINGEN, Jan Aarstenstraat 2].

MAX (Le R. P.), S. C. J. [M. G. ERAS, Goirkestraat].

MENGHIN (M. le Dr. Oswald), prof. à l'Univ., Gersthoferstrasse 108, Wien 18 [M. L. SEVINK, Stationsstraat 18].

MERCX (M. J. K.), ir., Noordstraat 99, Tilbourg.

MESSINA (Le R. P. Joseph), S. J., Reftoria Casa Professa, Palermo, Sicilia [M. L. VERHEYEN, Lange Nieuwstraat 63].

MESTER (M. le Dr. Johann), Hochschulprofessor, VI István-út 91-93, Budapest [M. HORNIX, Rozenstraat 13].

MEUWESE (M. le Dr. Alfons), prof. au Grand Séminaire, Haaren, Hollande.

MICHELS (M. le Dr. L.), prof. aux Cours cath. supérieurs, Tilbourg.

MISCONI (M. le Dr. Dominique), VIII Muzeum Utca 3. III. 7., Budapest [M. J. C. SCHELLENS, Bredascheweg 47].

MONNENS (Le R. P. Théodore), S. J., 11 rue des Récollets, Louvain [M. SMARIUS, Korvelscheweg 34].

MORAGUEZ (Le R. P. Joachim), S. J., Caspe 23, Barcelone [Eerw. Zusters van O. L. Vrouw van Barmhartigheid, Korvel].

MORLION (Le R. P. Urbain), M. A., prof. au Séminaire de Bouchout-lez-Anvers, Belgique.

MORTIER (Le R. P. Florent), C. M. I., 476 Chaussée de Ninove, Scheut-lez-Bruxelles, Belgique.

MOSONGI (M. le Dr. Léopold), prof. de théologie, Esztergom (Gran) Hongrie [M. A. LEYTEN-VAN ROESSEL, Hasseltstraat 232].

MOUTERDE (Le R. P. Paul), S. J., Ore Place, Hastings, England [M. J. B. SMANS, Gasthuisstraat 19].

PAAS (Le R. P. Johann), M. A., Trier [M. C. F. BOGAERS, Capucijnenstraat 64].

PADTBERG (Le R. P. August), S. J., *Stimmen der Zeit*, Veterinärstrasse 9, München [Franciscanessenklooster, Wilhelminapark 114].

PAFFRATH (Le R. P. Tharcisius), O. F. M., Paderborn i. W. [M. A. BOÏNK, Noordstraat 34].

PFEIFFER (Mgr. Dr. Nicolas), Hlavna - ulica 34, Cassovie, Tchécoslovaquie [M. B. PESSERS, Gasthuisstraat 37].

PINARD de la BOULLAYE (Le R. P. Henry), S. J., 7 rue des Augustins, Enghien, Belgique [M. le Dr. SCHROEDER, Zwijsenstraat 9].

PRADAS (Le R. P. Demetrio), S. J., Sarria, Barcelone [Me Veuve Dr. BLOEMEN, Gasthuisstraat 24].

PRUEMM (Le R. P. Carl), S. J., Ignatiuskolleg, Valkenburg, Hollande [Fratershuis, Gasthuisstraat 68].

REMY (M. le Chanoine), prof. à l'Université, 22 rue de Ligne, Héverlé-Louvain.

ROGACS (M. le Dr. Franz), Szombathély, Ungarn [M. A. P. C. VAN EYNDHOVEN, Antoniusstraat 22].

RUSCHE (M. le Dr. Franz), Vicaire, Ruthen [M. PESSERS-MANNAERTS, Wilhelminapark].

SANDA (M. le Dr. Adalbert), prof. à l'Univ. de Prague [Me Veuve PRESSERS-VERBUNT, Wilhelminapark 11].

SANDERS (Z. Eerw. Heer), curé du Sacré-Cœur, Noordhoeck, Tilbourg.

SASSEN (Le R. P. Dr. J.), O. P., prof. d'Ecrit. Sainte, Dominikanerklooster, Zwolle, Hollande [M. Em. JANSSENS, Koestraat 116].

SCHEBESTA (Le R. P. Paul), S. V. D., St. Gabriel-Mödling, bei Wien [M. J. VAN DE MORTEL-HOUBEN, St. Jozefstraat 21].

SCHMIDT (Le R. P. Wilhem), S. V. D., St. Gabriel-Mödling, bei Wien [M. J. VAN DE MORTEL-HOUBEN, St. Jozefstraat 21].

SCHMIT (M. l'abbé Léon), prof. au Grand Séminaire, Metz [M. L. VAN EYCK-PETIT, Fabriekstraat 18].

SCHRIJNEN (M. le Dr. Joseph), prof. à l'Univ., Willemsplantsoen 7, Utrecht.

SCHYRGENS (M. l'abbé Joseph), 126 Avenue des gloires nationales, Bruxelles [M. W. R. VAN BOXTEL, Korvelscheweg 40].

SEMPELS (M. l'abbé Victor), prof. au Grand Séminaire, Malines [M. S. B. DAMES, Heuvelstraat 77].

SENN (M. le Dr. Alfred), directeur du Gymnase cath. de Kowno, Lithuanie [M. J. PAYMANS, Goirkestraat 126].

SLOET (Mgr. Dr. D.), Abcoude, Hollande.

SYNAVE (Le R. P. Paul), O. P., prof. d'Ecrit. Sainte, Couvent du Saulchoir, Kain, Belgique [Dr. J. P. LE BLANC, curé 't Goirke, Goirkestraat 72].

SZENDY (M. l'abbé Laszlo), prof. de théologie, Szombathély, Ungarn [M. W. BERGMANS-NEESEN, Langestraat 55].

TCHAO (Le R. P. Franç-Xav.), S. J., Hien-Hien, Tcheuly-sud-est, Chine [Moederhuis, Ouden Dijk].

TEEUWEN (M. St. W. J.), Villa End, Tegelen, Hollande.

THEININGER (Le R. P. Karl), O. S. B., Stift Admont, Steiermark, Autriche [Me Veuve VAN CASTEREN, Korvelscheweg 78].

THOONEN (Le R. P. Jean), miss. Mill Hill, Missiehuis, Roosendaal, Hollande [St. Jozef-Studiehuis, Tongerl. Hoefstraat 175].

TOLL (M. le Dr. Johann Mich.), Doc. Oriental. Seminar der Univ., Berlin [Me Veuve BRUENING, Bredascheweg 37].

TOTH (M. le Dr. Koloman), prof. de théologie, Esztergom, Ungarn [M. Th. VAN MIERLO, Lange Nieuwstraat 185].

TUMMERS (Le R. P.), S. J., prof. de théologie, Tongerschestraat 53, Maastricht, Hollande [Retraitenhuis « Loyola » te Vught].

TURCQ (M. l'abbé Joseph), directeur au Grand Séminaire, 2 rue Jean-Levasseur, Lille [Dr. J. P. LE BLANC, Goirkestraat 72].

UNKEL (Le R. P. Johann), S. V. D., Missiehuis, Teteringen, Hollande.

UTSCH (Le R. P. August), S. J., Ignatiuskolleg, Valkenburg, Hollande [Institut Nazareth, Nazarethstraat 70a].

VAN CROMBRUGGHE (M. le Chanoine M. C.), prof. à l'Univ. de Louvain [Cenakel, Koningshoeven].

VAN DER BURGT (Le R. P. M. A.), Procure des Pères Blancs, Boxtel, Hollande [Z. E. H. ERAS, curé de Ste. Anne, Capucijnenstraat 27].

VAN DEN DEYSSEL (Le R. P. A.), miss. Mill Hill, Rector Mis-

siehuis, Roosendaal, Hollande [St. Jozef-Studiehuis, Tongerl. Hoefstraat 175].

VAN DEN OUDENRYN (Le R. P. Marc. Ant.), O. P., prof. au Coll. Angelico, Rome [M. L. BERGMANS-MARSÉ, Langestraat 57].

VAN DER MEERSCH (M. le Chanoine Joseph), Secrét. de l'Evêché, 86 rue des Pierres, Bruges, Belgique.

VAN DER VELDT (Le R. P.), O. F. M., Couvent de Wychen, Hollande.

VAN GRINSVEN (M. l'abbé P.), Grand Séminaire, Haaren, Hollande.

VAN GILS (M. l'abbé Dr.), Inspect. de l'enseignement cath. à Roermond, Hollande.

VAN KESSEL (Le R. P. Conrad), SS. CC., Couvent de Valkenburg, Hollande [M. le Recteur Dr. GOOSSENS, Booscheweg].

VAN LAMSWEERDE (M. Henri, baron), Rédacteur au *Tijd*, Ceintuurbaan 266 II, Amsterdam.

VAN LITH (Le R. P.), S. J., Sumatrastraat, Katwijk, Hollande.

VAN MUNSTER (M.), Priesterseminar, Münster i. W. [Mlles Th. et E. STRAETER, Zomerstraat 36].

VAN OPPENRAAY (M. le Dr.), prof. de théol. au Grand Séminaire, Rijsenburg, Driebergen, Hollande.

VAN SPAENDONCK (M. André), prof. au Lycée, Tilbourg.

VAN STEENBERGHE (M. l'abbé Edmond), 2 rue Jean-Levasseur, Lille [Dr. L. P. LE BLANC, Goirkestraat 72].

VAN WELY (Le R. P.), O. P., prof., Zwolle, Hollande [M. A. HEERKENS, Nieuwlandstraat 57].

VIEGEN (Le R. P. Joseph), M. S. C., Missiehuis, Bredascheweg 204, Tilbourg.

VOORT (M. Joseph de), Spoorlan 3, Tilbourg.

WALSH (Le R. P. Gerald G.), S. J., Campion Hall, Oxford [Fratershuis, Capucijnenstraat 76].

WANGER (M. l'abbé Willibald), Gaimersheim bei Ingolstadt, Bayern [M. Th. J. de NIJS, Heuvelstraat 79].

WASILKÔWSKI (M. le Dr. L.), Priesterseminar, Wloclawek, Pologne [M. F. MOMMERS de ROOY, Wilhelminapark 110].

WATERS (Le R. P. L.), S. J., prof. de théologie, Maastricht, Hollande [Retraitenhuis « Loyola », te Vught].

WEBER (M. le Dr. Ant.), prof. au lycée de Dillingen, Bayern [M. M. N. VAN BLERK, Smidspad 52].

WIEDERKEHR (M. le Dr. Joseph), Seminardirector, Kalocsa, Ungarn [M. C. JANSSENS-MINDEROP, Stationsstraat 17].

WIENANDS (Le R. P. Gérard), M. S. C., Oeventrop, Westphalie [Missiehuis, Bredascheweg 204].

WILLING (Le R. P. Joseph), M. S. C., Boppard a. Rh., Rheinland [Missiehuis, Bredascheweg 204].

WINTHUIS (Le R. P. Joseph), M. S. C., Türkenstrasse 15, München [Missiehuis, Bredascheweg 204].

WUNDERLE (M. le Dr. Georg.), prof. à l'Univ., Heidingsfelderstrasse 32, Würzburg [M. J. A. M. STEINHOFF, Heuvelstraat 64].

ZEMPLENI (Le R. P. Dr. Theodor), O. S. B., prof., Györ, Ungarn [M. VAN OORSCHOT, Ringbaan 25].

SOMMAIRE DES CONFÉRENCES

[1] Séance d'ouverture

Après la messe du Saint-Esprit, célébrée dans l'église du Sacré-Cœur par Sa Grandeur Monseigneur l'évêque de Bois-le-Duc, les Semainiers se rendent à la Bourse du commerce, *Koopmansbeurs*, gracieusement mise à leur disposition par la municipalité et très heureusement aménagée par le Comité local.

Sur l'estrade prennent place Mgr. DIEPEN, M. le Pasteur SANDERS, le R. P. GEERTS et les deux Secrétaires de la *Semaine*.

Le R. P. SCHMIDT, Secrétaire général, prend la parole.

Après avoir exprimé à Mgr. DIEPEN, protecteur très zélé des missions, la reconnaissance de tous, pour l'honneur qu'il leur fait en présidant cette première réunion, et avoué l'émotion qu'il éprouve à ouvrir, après de si formidables épreuves, la IIIe Session, l'orateur en précise en ces termes le but et l'esprit :

« Nous sommes réunis ici comme collègues dans les mêmes études et comme enfants de la même Mère, la sainte Eglise catholique. Ce double culte de la Science et de l'Eglise établit entre nous des liens bien puissants. Les principes du droit et de la morale évangélique, que nous professons tous, le zèle de la gloire de Dieu, qui nous anime et qui l'emporte dans nos cœurs — n'est-il pas vrai, Messieurs — sur tout autre intérêt personnel ou national, d'un mot notre commun amour pour le Sauveur, nous permet de nous estimer et de nous aimer. Persuadés que nous avons tous à apprendre les uns des autres, que l'action des savants catholiques sera d'autant plus efficace, qu'elle sera moins dispersée, plus coordonnée, nous nous efforcerons — et je suis persuadé, Messieurs, que ce sera chose facile, quand je vois les représentants que chaque pays nous a délégués — de développer cette sympathie, d'affermir cette union, au plus grand avantage de la Science et de notre Foi. *Charitas Christi urget nos.*

Ses remercîments s'adressent ensuite à M. le Bourgmestre, aux membres du Comité local et tout spécialement au R. P. Geerts, qui en fut l'âme. Il poursuit :

« N'oublions pas les morts. Il en est un surtout dont nous sentirons douloureusement l'absence, le R. P. Frédéric Bouvier, S. J., secrétaire adjoint. La mort qu'il trouva le 17 septembre 1916, au champ d'honneur de la Somme, près de Vermandovillers, comme aumônier-brancardier, a causé une très grave perte à la *Semaine*. Il fut un de ses fondateurs. Si j'en eus moi-même la première idée, que je lui communiquai, il la saisit avec tout l'élan de sa race et travailla à sa réalisation avec un dévoûment sans bornes et la ténacité illuminée d'un saint...

« Je crois devoir vous lire ici les passages suivants de la dernière lettre que j'eus la consolation de recevoir de lui, pendant la guerre, par l'intermédiaire d'un pays neutre, en date du 19 février 1915. Seul le cher défunt aura le droit de parler de ces temps-là. Nous autres, nous nous en tairons et nous écouterons avec émotion sa voix, qui nous témoignera d'un fait consolant : *inter arma siluerunt Musae, sed non siluit Charitas.*

Mon Révérend et bien cher Père,

Pax Christi !

Il faut bien tout de même que je vous donne signe de vie. Vous pouvez croire que l'inimitié des nations fait oublier les anciennes amitiés et taire la charité. Oh non ! On peut aimer sa patrie, trouver sa cause juste, se dévouer pour elle, comme on le peut, espérer fermement dans son succès final — ce que je fais — et garder pur dans son cœur le culte de l'amitié...

Quand le Bon Dieu aura-t-il pitié de la pauvre Europe, qu'il châtie et qu'il éprouve ? Tous les peuples, à mon sens, avaient besoin de cette double leçon — châtiment, épreuve — et ce serait orgueil ou imprudence de vouloir doser le mal, appelant le châtiment, ou le bien, appelant l'épreuve, en chaque nation...

Déjà vingt-deux jésuites français tombés dans cette guerre ! En verrai-je la fin ? A la garde du Bon Dieu ! S'il lui faut encore des vies offertes volontiers, qu'il prenne la mienne, quand j'aurai fait dans mon régiment le bien qu'il me destinait à faire.

Je vous reste bien cordialement uni in Corde Jesu.

F. Bouvier, S. J.

« Dans ces lignes se manifeste toute la noblesse, toute la rectitude de sa nature et tout son esprit de sacrifice. La *Semaine d'Ethnologie Religieuse* conservera toujours la plus vive mé-

moire de tout ce qu'il a fait pour sa fondation et son développement. »

Après quelques mots de reconnaissance à l'adresse du R. P. PINARD de la BOULLAYE, que le Comité international, à l'unanimité, choisit pour succéder au R. P. BOUVIER, le Secrétaire général ajoute :

« En terminant, Messieurs, je désire excuser votre nouveau Secrétaire et m'excuser moi-même.

« Vous aurez remarqué peut-être, en consultant notre programme, qu'on n'y trouve cette fois le nom d'aucun bénédictin, d'aucun dominicain, d'aucun Père du Saint-Esprit... Je tiens à vous assurer que nous sommes les premiers à le regretter et que nous n'avons rien négligé pour qu'il en fût autrement — et cela pour deux raisons : une raison de fait d'abord, je veux dire parce que ces Congrégations comptent des savants distingués dont la collaboration nous aurait été fort utile ; pour une raison de principe surtout, parce que nous souhaitons vivement que la *Semaine* soit vraiment, non pas l'œuvre d'une ou de plusieurs Congrégations, mais l'œuvre commune de tous les bons serviteurs de l'Eglise et de la Science. En réalité, seules des nécessités accidentelles ont empêché les érudits de ces divers Ordres d'accepter nos invitations. Laissez-moi citer Sa Grandeur Mgr. LE ROY, qui fut un de nos premiers protecteurs, le R. P. TRILLES, son collaborateur, Dom GOUGAUD, bénédictin de Farnborough, le R. P. MAINAGE, dominicain, professeur à l'Institut catholique de Paris, le R. P. LAGRANGE et le R. P. DHORME, professeurs à l'Ecole biblique de Jérusalem, le R. P. LEMONNYER, professeur au couvent des Pères dominicains de Kain, à qui nous devons l'édition si soignée des conférences de 1913... Plusieurs d'entre eux, après nous avoir promis leur concours, ont dû se dédire au dernier moment. Tous nous ont exprimé, avec leurs regrets, l'espoir d'être des nôtres en des circonstances plus favorables.

« Appuyé sur ces sympathies et sur les vôtres, Messieurs, encouragé par les appréciations flatteuses dont vous avez pu trouver quelques exemples en appendice de notre dernier *Compte rendu analytique*, confiant surtout dans le Sacré-Cœur, à qui notre œuvre est consacrée, je déclare ouverte la IIIe Session de la *Semaine*. »

Le R. P. PINARD de la BOULLAYE est invité à prendre la parole.

« Au discours que vous venez d'entendre, Messieurs, je ne vois, dit-il, vraiment rien à ajouter.

« Je remercie vivement le R. P. SCHMIDT d'avoir si bien exprimé les sentiments de tous, j'entends surtout notre ardent désir de travailler dans une charité parfaite au progrès de la vraie Science et à la défense de notre commune Foi.

« Permettez-moi seulement de rectifier dans cette allocution deux petits détails : une exagération et un oubli. L'exagération porte sur les éloges que le R. P. SCHMIDT m'a adressés ; l'oubli, vous l'avez deviné, concerne sa propre personne.

« Pour réparer cet oubli, je ne veux pas faire souffrir sa modestie. Aussi bien n'a-t-il pas besoin de mes recommandations. Comme il suffit de le connaître pour l'aimer, il suffit d'avoir lu ses ouvrages pour apprécier leur haute valeur scientifique. Je serai heureux toutefois d'apprendre à quelques-uns d'entre vous que son remarquable travail, *Die Gliederung der australischen Sprachen*, a reçu de l'*Institut de France*, en 1921, le prix Volney. Tous se réjouiront d'une distinction si méritée.

« Quant à celui qui succède au R. P. BOUVIER, dont on vient de louer si opportunément la mémoire, croyez, Messieurs, qu'il n'a d'autre désir que d'imiter son prédécesseur, en se dévouant à votre service avec toute son obligeance et la plus grande cordialité. »

L'orateur adresse ensuite, au nom de la *Semaine*, un hommage de respect et de gratitude à Sa Majesté la Reine de Hollande et à son gouvernement, les facilités accordées pour la délivrance des passeports ayant été très appréciées.

« Et maintenant, conclut-il, mettons-nous à l'œuvre, unis, réchauffés, illuminés par ce foyer de lumière et d'amour qu'est le Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ ».

En quelques paroles chaleureuses, Mgr. DIEPEN souhaite la bienvenue aux congressistes. Il leur exprime son entière confiance dans tout travail scientifique conduit avec prudence et réglé par les principes de la saine critique ; puis il bénit l'assemblée.

Avant la première conférence, à laquelle Sa Grandeur tient à assister, la séance est suspendue quelques instants.

[2a] Tâches anciennes et tâches nouvelles de la « Semaine d'ethnologie religieuse », par le R. P. W. Schmidt, S. V. D.

Si, avec l'aide de Dieu, nous avons réussi à reprendre les sessions de la *Semaine d'Ethnologie Religieuse*, après un intervalle de presque une dizaine d'années, il semble bien opportun d'instituer un examen rétrospectif de nos premières sessions, pour trouver les points où il faut renouer les fils, et surtout pour discerner mieux quelles tâches nouvelles il convient d'ajouter à nos tâches antérieures.

I. — SITUATION PRÉCÉDANT LA FONDATION DE LA SEMAINE

1. *L'ancien évolutionnisme et l'opposition d'Andrew Lang.* Les hommes de pure science oublient quelquefois que le succès d'une doctrine ne dépend pas seulement de sa vérité et de sa valeur internes, mais à un assez haut degré de la situation générale de l'évolution scientifique. Pour ce motif, toute doctrine qui plaçait la connaissance d'un Dieu unique, bon et grand, au commencement de l'histoire humaine, demeura pendant quelques dizaines d'années dans une situation très défavorable. Presque tous les représentants de la nouvelle science comparée des religions étaient totalement dominés par un évolutionnisme plus ou moins illimité, qui ne reconnaissait de « grands dieux » qu'à la fin d'une longue évolution. Si les théories succédèrent aux théories, si le *naturisme* fut remplacé par le *mânisme* et celui-ci par l'*animisme*, auquel succéda le *magisme*, en toutes le principe évolutionniste restait prédominant.

Ce fut donc un acte de bravoure, une hardiesse considérable, lorsque, en 1898, Andrew Lang s'opposa tout seul à cette phalange et l'arrêta par son livre célèbre, *The Making of Religion*. Comme il s'était acquis par ses travaux précédents une autorité incontestable, on ne pouvait le passer sous silence. Il fut donc combattu, et vraiment de tous côtés. Il ne trouva presque pas de partisans. Pourtant, parce que son autorité restait inébranlable et parce que sa défense était plutôt une attaque continuelle, il réussit à frayer le chemin : dès lors, on put défendre des thèses anti-évolutionnistes sans perdre

aux yeux des hommes de science ses droits civiques. Sans parler de quelques auteurs de moindre importance, ce fut le célèbre indologue Léopold von SCHROEDER, de l'Université de Vienne, qui élargit ce chemin par ses recherches sur la religion des peuples indo-européens, couronnées par son grand ouvrage, *Die arische Religion*. Deux volumes seulement sont publiés, le regretté auteur étant décédé prématurément.

La situation s'était donc considérablement améliorée, lorsque, en 1906, l'*Anthropos* commença à paraître. Le terrain était aplani. Nous pouvions critiquer de plus en plus l'évolutionnisme régnant. Nos braves missionnaires nous fournissaient des matériaux plus exacts et de meilleur aloi, qui ne manquaient pas de seconder nos attaques et d'apporter les fondements des nouvelles théories que nous essayions de construire.

Vous demanderez quelle fut l'issue des combats acharnés qui suivirent. — Il faut distinguer. Les controverses se sont produites sur deux terrains ; les résultats ne sont pas, jusqu'à présent, égaux dans tous les deux.

2. *Changement dans la sociologie*. — Il y a d'abord le terrain de la *sociologie*. Sur celui-ci, on peut dire, actuellement, que la victoire est gagnée pour nous, la bataille perdue pour les autres ; l'ennemi en désordre bat en retraite ou prend ouvertement la fuite. La théorie évolutionniste, préparée par BACHOFEN, perfectionnée par MORGAN, continuée par MC LENNAN et d'autres, qui faisait commencer la société humaine par la promiscuité, à laquelle aurait succédé le mariage par groupe, le matriarcat et la polygamie, théorie qui ne reconnaît la famille individuelle monogame que comme la dernière phase d'une longue série évolutive, est ébranlée dans ses fondements. Quoiqu'admise si longtemps par la plupart des ethnologues et des sociologues, elle commence maintenant à être abandonnée par les savants les plus réputés de ces deux sciences. Ceux-ci, en effet, reconnaissent la famille individuelle monogame comme le point de départ de l'histoire sociale de l'humanité.

Je parlerai plus en détail de cette modification étonnante de la situation dans la conférence suivante ; mais il convenait de relever ce fait dès à présent. L'évolution culturelle de l'humanité est, en effet, douée d'une unité organique. Il est

vrai, il n'y a pas égalité, moins encore identité entre toutes les phases de l'évolution dans toutes les branches de la culture ; mais il y a de nombreux points de contact et de larges analogies. Si donc il est établi que, sur le terrain sociologique, l'évolutionnisme pur est ébranlé, il ne peut rester intact dans la science des religions. Et si l'allure, la direction de la véritable évolution sociale est tout à fait le contraire de ce qu'affirmaient les anciens évolutionnistes, il est difficile de croire que, dans l'histoire des religions, l'ancien principe puisse être conservé intact. En tout cas, l'opposition contre cet évolutionnisme n'est plus seulement tolérée ; elle est formellement admise ; on y fait attention ; on ne rejette plus a priori ses assertions et, de plus en plus, elle gagne du terrain dans la science des religions elle-même.

3. *Changement dans la science des religions.* — Il est vrai que les théories évolutionnistes ont duré quelque temps. A la fin du premier volume de mon *Ursprung der Gottesidee*, il me fallait encore écrire : « A vrai dire, on éprouve une impression étrange à comparer la diffusion dont la théorie magique peut se vanter avec celle que la théorie d'Andrew Lang a obtenue presque dans le même espace de temps. Il faut reconnaître qu'à la première on a fait une réception beaucoup plus facile et plus chaude qu'à la seconde » (t. I, p. 488). J'ai décrit, dans le même ouvrage (p. 105 ss.), la « défiance » avec laquelle on accueillit la thèse d'Andrew Lang sur l'existence des « *High Gods* » même chez les peuples les plus primitifs. Mais, dès 1906, un des américanistes et des mythologues allemands les plus en vue, P. Ehrenreich, dans son étude, *Götter und Heilbringer* et plus encore dans son ouvrage *Die allgemeine Mythologie und ihre allgemeinen Grundlagen* (Leipzig, 1912), s'attacha ouvertement à l'opinion de Lang.

L'année même où parut l'édition allemande de mon *Origine de l'idée de Dieu* (1912), James H. Leuba, le psychologue américain bien connu, publia son ouvrage, *A Psychological Study of Religion ; its origin, function and future* (New York). Dans ce livre, il me fait le plaisir de m'appeler « a well informed person, who is evidently before all else a priest of the Roman Catholic Church and an apologist of the traditional Christian system » (c. I, p. 10, 102), ce qui ne l'empêche pas de recon-

naître tout droit « that there exists among the most primitive peoples now living the notion of a Great God high above all others, to whom is usually assigned the function of creator » (p. 103 ss.) ; seulement, il rejette le terme « monothéisme » et donne de cet être une explication psychologique spéciale.

Deux ans plus tard, j'eus le plaisir de voir qu'un des auteurs que j'avais critiqués dans mon *Ursprung der Gottesidee* (p. 440 ss.), K. Th. Preuss, quoique maintenant en grande partie ses anciennes théories magistes, faisait cette importante concession, qu'il est impossible de nier que les grandes divinités préanimistes défendues par Andrew Lang et moi se trouvent déjà chez les peuples les plus primitifs. L'explication qu'il donne ensuite de ces Etres Suprêmes est, il est vrai, loin d'être satisfaisante. On trouve tout cela dans son ouvrage, *Die geistige Kultur der Naturvölker* (Leipzig-Berlin, p. 59 ss).

Deux années plus tard, l'ancien professeur de Leipzig, actuellement archevêque (protestant) d'Upsal, le Dr. Nathan Söderblom, publia son ouvrage, *Das Werden des Gottesglaubens* (Leipzig, 1916). J'en ai fait une critique détaillée dans l'*Anthropos* (1915-16, t. X-XI, p. 668-680), où j'ai montré en combien de points importants il laisse à désirer, quant à sa manières de caractériser les Etres Suprêmes, auxquels il donne le nom d' « *Urheber* » (auteurs). Mais il est intéressant de noter à quelles concessions il se voit forcé : « Les missionnaires, dit-il, ont obtenu raison, et pourtant pas raison tout à fait. Ainsi va le monde. Ils n'ont jamais cessé de parler de la haute divinité des peuples primitifs. La science croyait savoir mieux. On ne pouvait concéder aux « sauvages » quelque chose d'élevé. On croyait que l'évolution devait procéder du plus bas au plus haut » (*l. c.*, p. 376). « Seulement celui qui s'est fait esclave de théories au point de s'imaginer, même à l'égard de la réalité, qu'il connaît mieux toutes choses, n'a pas besoin, même maintenant, de prêter attention à *Bayami* et autres divinités de ce genre. Tout comme on ne peut soutenir que celles-ci soient des objets de la nature, des âmes ou des esprits, ainsi l'animisme, même dans la limitation que j'appelle *animatisme*, ne peut davantage suffire comme explication totale. La révision est chose désagréable. Mais si la science ne soumet pas continuellement les théories existantes

à de nouvelles révisions, on ne saurait plus longtemps lui reconnaître le nom de science » (*l. c.*, p. 378). La révision est « désagréable » : c'est en effet la vraie explication psychologique de ce fait, que les Etres Suprêmes des peuples primitifs durent attendre si longtemps, avant d'être reconnus par les représentants de la science des religions.

Dans ces derniers temps cependant, les cas commencent à se multiplier où, même dans ces cercles, on s'incline devant la force des faits. J'en énumère ici quelques-uns entre les plus importants.

Un des psychologues allemands les plus réputés, le Dr. K. Oesterreich, professeur à l'université de Tubingue, dans son ouvrage, *Einführung in die Religionspsychologie* (Berlin, 1917) et un peu aussi dans un autre ouvrage, *Das Weltbild der Gegenwart* (Berlin, 1920), accepte résolument l'existence des Etres Suprêmes dans les premières phases de l'évolution religieuse.

Ainsi il dit, à propos des Pygmées, dans le premier ouvrage : « En face de l'état rudimentaire de leur culture, ce fut une grande surprise pour tous les chercheurs qui s'occupaient plus intimement des Pygmées, de constater que, sous le rapport éthique et religieux, ils se trouvent à un niveau beaucoup plus élevé que les races avoisinantes de haute stature » (*l. c.*, p. 104). « Il est surprenant, écrit-il ailleurs, qu'ils paraissent s'en tenir à un point de vue presque monothéiste. Sur ce terrain, il est vrai, bien des choses sont encore obscures, mais, dans l'ensemble, on ne peut se soustraire à l'impression que la vérité est située dans la direction cherchée par le P. W. Schmidt dans sa monographie méritoire, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen* (Stuttgart, 1910). Oesterreich reconnaît aussi la grande diffusion de l'existence d'Etres Suprêmes de caractère éthique, chez les autres peuples primitifs en général (p. 124 ss.). Il dit, visant la théorie de la dégénérescence : « Si la cote ethnologique de la théorie de la dégénérescence est aujourd'hui assez basse, aucun savant cherchant la vérité objective ne doit repousser cette théorie *a limine*. L'examen de fait du problème de la dégénérescence des peuples primitifs est encore à instituer. Cette question fait partie d'un problème plus général que voici : quelle est la mesure des changements auxquels les

peuples primitifs peuvent être soumis au cours des temps ? La conception traditionnelle de la stabilité totale des cultures primitives vient de commencer à chanceler » (*l. c.*, p. 126).

Dans mon article, *Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie* (*Anthropos*, 1919-20, t. XIV-XV, p. 547 ss.), j'ai attiré l'attention sur l'importante *Retiring Address*, « Some Anthropological Misconceptions », dans laquelle l'ancien président de l'*Anthropological Society of Washington* mai 1917), M. SWANTON, attaquait avec la plus grande verve l'évolutionnisme dans l'ethnologie et surtout dans la sociologie et l'histoire des religions. Il rejette les théories de SPENCER, TYLOR et FRAZER, comme s'appuyant trop sur des phénomènes particuliers ; les différents éléments que ces auteurs préconisent dans leurs théories existent, selon SWANTON, *l'un à côté de l'autre*, et non *l'un après l'autre*. Il ajoute : « Même pour ce qui regarde notre monothéisme régnant, la question reste ouverte de savoir s'il n'est pas en connexion avec une croyance à un dieu des cieux (*skygod*) qui remonte jusqu'aux plus anciens jours de la religion parmi les hommes, de telle sorte que le seul changement qu'il aurait subi serait l'importance relativement plus grande et la spiritualisation plus profonde de cette idée dans les temps plus récents ». (*American Anthropologist*, 1917, t. XIX, p. 466).

Avant lui, un autre américaniste célèbre, le Dr. A. L. KROEBER, professeur à l'Université de Californie, avait lui-même insisté avec grande force sur l'existence d'un Dieu Suprême, vrai Créateur, chez les tribus de la Californie Centrale, tribus qu'avec tous les autres américanistes, il compte parmi les plus primitives de toute l'Amérique Septentrionale. Il écrit : « Dans la Californie Centrale, il y a toujours une vraie création du monde, de l'humanité et de ses institutions. L'idée du créateur est souvent tout à fait auguste (*lofty*) et en général, on ne raconte de lui ni aventures, ni défauts ridicules. Souvent il y a une antithèse entre ce créateur bienfaisant et vraiment divin et un autre personnage, ordinairement le *Coyote*, qui d'une part collabore avec le Créateur, mais par ailleurs lui est contraire et est responsable de la mort de l'homme et des autres imperfections qui existent dans le monde. » (*The Religions of the Indians of California* ; University

of California Publications of American Archeology and Ethnology, 1906-1907, t. IV, p. 343).

Pour une tribu spéciale de cette contrée, les *Maidu*, un troisième célèbre américaniste, le Dr. R. DIXON, décrit ces Etres Suprêmes dans les termes suivants : « Un des traits les plus caractéristiques des mythes est le contraste tranché et stable des caractères du Créateur et du *Coyote*. Dans toute la série, le Créateur est uniformément digne et bienveillant. Jamais il n'est en relation avec les choses ridicules. Toujours il s'efforce de rendre la vie facile pour l'homme, immortelle et heureuse. De l'autre côté, *Coyote* lui est toujours opposé ; il s'entête à rendre la vie dure et à vouloir que l'homme souffre et meure. » (*Bulletin of the American Museum of Natural History*, t. XVII, p. 336). Avec quelle rigueur logique l'idée de la création est conçue chez ces tribus, M. DIXON l'expose ainsi : « Le problème de l'origine des choses paraît avoir grandement préoccupé l'imagination des *Maidu*. Ils n'ont pu se contenter d'accepter un monde déjà créé et prêt à être habité, lorsque les ancêtres de l'humanité y arrivèrent après un séjour en d'autres lieux, comme c'est le cas dans les mythes du Sud-Est de la Californie. De même, la création chez eux n'est pas seulement un épisode, une re-création après un déluge amené par une cause ou par une autre, comme c'est le cas dans quelques autres mythologies. Chez eux, la création est un réel commencement ; derrière, *beyond*, il n'y a plus rien. Au commencement, il y avait uniquement la grande mer tranquille et illimitée, vers laquelle du clair ciel le Créateur descendit, ou sur laquelle lui et *Coyote* étaient flottant dans un canot » ; (*l. c.*, p. 325 ss.).

Cette portion de la religion de ces tribus de la Californie Centrale, question de la plus haute importance, je l'ai traitée plus en détail dans un article, *Die Altstämme Nord-Amerikas*, qui paraîtra sous peu dans la *Festschrift zum 70. Geburtstag E. Selers*, le célèbre mexicaniste.

Tout récemment un autre américaniste, A. A. GOLDENWEISER, dans son ouvrage important, *Early Civilization : An Introduction to Anthropology* (New York, 1922), consacre un chapitre spécial à l' « *All Father* ». Il ne distingue pas assez les formes secondaires et mixtes des formes primaires, attestées chez les peuples les plus anciens. En conséquence, sa notion de l'Etre

Suprême n'est pas judicieusement délimitée. Mais, quant à la question de fait, il conclut : « Le contact de tribus primitives avec la civilisation a été partout assez fréquent ou probable, pour ne pas rendre tolérable l'interprétation de l' « *All Father* » comme un emprunt. Mais la grande diffusion géographique de ces croyances fait pourtant hésiter à accepter cette interprétation. Après tout, psychologiquement, il n'est pas impossible qu'une idée plus ou moins vague d'un Etre Supérieur se soit développée parmi des tribus primitives à la même époque à peu près que l'animisme, la magie et d'autres formes de croyance primitive. Le problème appelle des investigations ultérieures » (*l. c.*, p. 214).

Au dernier moment, un grand ouvrage vient de paraître qui s'occupe uniquement de l'origine de l'Etre Suprême. C'est l'ouvrage de R. PETTAZZONI, *Dio, Formazione e sviluppo del Monoteismo nella storia delle religioni* (Rome, 1922), en trois volumes. Le premier traite des Etres Suprêmes des peuples primitifs, le deuxième du Dieu Suprême des peuples polythéistes, le troisième du Dieu Unique des religions monothéistes. C'est la collection la plus vaste des faits relatifs à toute cette question. On y trouve la reconnaissance très résolue de l'existence de l'Etre Suprême chez tous les peuples primitifs. L'auteur rejette l'origine animistique et magique de cet Etre ; il le fait procéder de cette façon de penser mythique qui, d'après lui, préside à toutes les formes de la réligiosité des primitifs. Ce serait du ciel, et de tout l'ensemble des phénomènes célestes, que serait dérivé, par l'effet de la personnification mythologique, l'Etre Suprême ; il aurait dès lors toutes les qualités nécessaires pour devenir dieu suprême, dieu unique, créateur de l'univers et régulateur éthique de toutes choses. La faiblesse de cette synthèse, d'ailleurs grandiose, provient de ce fait que l'auteur a complètement négligé de déterminer l'âge respectif des différentes formes d'Etres Suprêmes. Il lui est donc absolument impossible de déterminer quelles sont les formes les plus anciennes. Et pourtant, c'est uniquement par ces formes plus anciennes que peut s'éclairer la véritable origine de l'Etre Suprême, les formes postérieures ne constituant que des variations secondaires. De cette façon, l'auteur ne parvient pas à apprécier de manière correcte l'acti-

vité logique de l'esprit humain, qui se manifeste dans la reconnaissance d'un Etre Suprême comme créateur et donc comme cause de tous les êtres. Le livre mérite toutefois d'être étudié de près ; je donnerai un compte rendu détaillé dans l'*Anthropos* (1921-22, t. XVI-XVII).

Nous pouvons encore être très satisfaits de ce que, juste dans ce pays qui offre à notre *Semaine* sa généreuse hospitalité, un savant de renom, avantageusement connu comme voyageur et comme théoricien, le professeur A. W. Nieuwenhuis, dans le discours solennel qu'il prononça comme Rector magnificus de l'Université de Leyde, le 9 février 1920, a ouvertement proclamé son assentiment aux choses que nous avions établies. Andrew Lang dans son *Making of Religion* et moi-même dans mon *Ursprung der Gottesidee*. Ses recherches personnelles de grande valeur l'ont amené aux mêmes résultats que nous. Il les a formulés dans les termes suivants : « Nous sommes d'avis que le Grand Esprit (*Allgeist*) est la première phase d'une idée de Dieu qui s'est réalisée par l'impression que le monde comme totalité faisait aux origines sur l'esprit de l'homme, dès qu'il commença à se rendre compte de ce qui existait hors de lui. Avec cette origine de l'idée du Grand Esprit s'accorde ce fait, que la personnification des Seigneurs du Jour et de la Nuit, le Soleil et la Lune, et de quelques-unes des plus importantes étoiles comme divinités, sans intervention aucune de l'idée des esprits, ne se réalisa que plus tard, mais déjà chez les peuples les plus primitifs. A une époque ultérieure, se développèrent les idées d'esprit, par suite des impressions les plus fortes, exercées par les objets secondaires sur les penseurs parmi les peuples primitifs. Par ce processus s'explique encore le phénomène curieux que l'idée du Grand Esprit et surtout son culte s'évanouirent de plus en plus, dans la mesure où augmentait le nombre de ces esprits présidant aux départements de la nature qui pour la masse du peuple sont d'une importance plus immédiate dans la vie quotidienne. » (A. W. Nieuwenhuis, *De Mensch in de Werkelijkheid ; Zijne Kenleer in den heidenschen Godsdienst*, Leiden, 1920, p. 30-31). J'ai fait un compte rendu détaillé de cette étude, ainsi que d'autres ouvrages du savant auteur, dans *Anthropos*, 1919-20, t. XIV-XV, p. 1151-1158.

A quelles concessions sont déjà parvenus les représentants de l'ancien évolutionnisme, on peut en juger par ce qu'écrit sur les Etres Suprêmes des primitifs, dans l'*Illustrierte Völkerkunde* du Dr. BUSCHAN (2e édition récemment parue, Stuttgart, 1922), l'auteur de l'introduction générale, R. LASCH. Il ne voit de refuge que dans le mystère de l'inconnu : « Les cas de monothéisme primitifs... dit-il, appartiennent, avec la langue et la formation de la famille, à ces énigmes des commencements de la culture humaine qu'il sera probablement à jamais impossible de résoudre » (*l. c.*, p. 40). Les rôles paraissent donc complètement changés : ce n'est pas nous ; c'est l'évolutionnisme, qui invoque le mystère de l'insondable, pour échapper aux conséquences que l'on pourrait déduire d'un monothéisme primitif !

4. *Origine et développement de l'école historique.* — Mais à mon avis, un fait plus important que tous ces cas, nombreux mais dispersés, de reconnaissance plus ou moins nette d'Etres Suprêmes au commencement de l'histoire de la Religion, est l'invention d'une méthode sûre et ferme par laquelle il est possible d'ébranler l'évolutionnisme à sa base même et de poser les fondements d'une nouvelle science des religions. C'est là ce qui constitue, parmi les améliorations de la situation générale qui se sont produites au cours de ces dernières années, la troisième et la plus importante. Dans son ouvrage *Histoire des Religions et Méthode Comparative* (Paris, 1912), M. FOUCART avait insisté sur le fait que l'ethnologie n'avait à sa disposition aucun moyen certain pour établir l'âge historique d'une phase, d'un élément. Il continuait triomphalement : « Le plus piquant serait si, quelque jour, c'était la méthode *historique* qui, en reprenant pour son compte les données fournies par l'enquête ethnologique, et en l'ajustant aux cadres de ce qu'ont laissé les « civilisés », arrivait à présenter les choses en bon ordre » (*l. c.*, p. CVII). A quoi j'ai fait remarquer qu'il y avait une chose encore plus piquante : à savoir que, depuis plusieurs années, une école ethnologique était déjà à l'œuvre pour employer la méthode historique, et que M. FOUCART ne s'en était pas aperçu (*Anthropos*, 1913, t. VIII, p. 90). En effet, les défauts de l'ancien évolutionnisme, qui à vrai dire ne possédait aucune méthode proprement dite et se

contentait d'établir des séries évolutives d'après des jugements subjectifs de valeur, ces défauts, dis-je, se faisaient sentir de plus en plus. Ils ont amené, par réaction, la création de la « *kulturhistorische Methode* » par RATZEL, FROBENIUS, GRAEBNER, ANKERMANN et moi-même.

Très tôt, j'ai relevé dans l'*Anthropos* l'importance capitale de ces tendances et je crois que, de toutes les revues ethnologiques, c'est surtout l'*Anthropos* qui a le plus efficacement contribué à la diffusion croissante de ce mouvement. Dès 1911, dans mon article *Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie* (*Anthropos*, t. VI, p. 1010-1036), j'ai pu appeler l'attention sur des mouvements semblables en Angleterre et en Amérique. Dans un article tout récent, *Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie* (*Anthropos*, 1919-20, t. XIV-XV, p. 546-563), j'ai pu constater que ce mouvement a gagné du terrain, et de façon très notable, surtout dans l'Américanistique. Dans le prochain numéro de l'*Anthropos*, je suis à même de compléter encore ces indications, en signalant à l'attention des ethnologues deux importants ouvrages de célèbres américanistes : *Primitive Society* par R. H. LOWIE (New York, 1920) et *Die Kultur der kalifornischen Indianer* par Fr. KRAUSE (Leipzig, 1921), et en faisant connaître un troisième ouvrage qu'on peut appeler le pendant américain à l'ouvrage bien connu de GRAEBNER, *Die Methode der Ethnologie* (Heidelberg, 1911). C'est le livre *Time Perspective in Aboriginal American Culture, a Study in Method*, par E. SAPIR.

Quand on considère ces faits, qui sont du domaine public, et quand on sait, par voie de relations personnelles, qu'un nombre toujours croissant de chercheurs plus jeunes se sont ralliés à l'école historico-culturelle, il n'est pas trop audacieux de dire que sur ce terrain aussi la défaite de l'ancien évolutionnisme est dès à présent assurée, et que sous peu la méthode historique dominera dans toute l'ethnologie.

Dans ces circonstances, Messieurs, vous comprendrez à présent d'autant plus vite la grande importance que j'ai toujours attachée à cette méthode dans notre *Semaine*.

II. — TÂCHES ANCIENNES DE LA SEMAINE D'ETHNOLOGIE

Dès nos premières sessions, je me suis fait un devoir d'initier ses auditeurs aux règles de cette méthode et de leur faire

connaître les résultats obtenus par les ouvrages qui les appliquent. Les programmes des deux premières semaines en témoignent suffisamment. Peut-être ne comprit-on pas partout pourquoi j'attribuais une si grande importance à ces études. Aujourd'hui, je crois que tous m'ont compris. Si la longue interruption de nos sessions, de 1913 à 1922, a eu certainement assez de conséquences nuisibles, elle a eu aussi un avantage considérable : elle nous a procuré assez de temps pour laisser mûrir tranquillement les graines que nous avions semées. Il me semble qu'elles commencent à porter une excellente et abondante récolte.

Je crois que nous comprenons tous à présent combien, en l'absence d'une vraie méthode, l'ethnologie a souffert, a même été maltraitée et que, pour elle comme pour toute vraie science, son existence même et ses vrais progrès dépendent de ce point : si oui ou non elle a trouvé sa juste méthode. Or, dans l'Ecole historico-culturelle, il faut distinguer deux choses : *la méthode historique*, qu'elle proclame, et *les résultats*, surtout la détermination des cycles culturels qu'elle a établis à l'aide de cette méthode. Il ne peut plus être douteux que la méthode historique soit la vraie et seule méthode de l'ethnologie et que sans elle ni la psychologie, ni aucune autre science ne peut faire œuvre utile sur son terrain. Naturellement, cette méthode en est à ses débuts et doit être encore élaborée, complétée, corrigée dans le détail. Cela est encore plus vrai pour les cycles culturels établis par cette école. Non seulement il n'est pas illicite, mais il est même très nécessaire de les soumettre à une critique rigoureuse, de les corriger, de les compléter en beaucoup de détails. J'ai fait usage moi-même de ce droit et j'ai rempli mon devoir scientifique, en critiquant les autres. Je suis, naturellement, pleinement consentant et même très reconnaissant, si les autres exercent le même droit et remplissent le même devoir vis-à-vis de mes propres travaux. Ce n'est que par une critique impartiale et portant sur tous les points que nous parviendrons à découvrir nos défauts, pour les éliminer et faire alors des progrès solides.

Les progrès considérables que nous avons faits se manifesteront, j'en suis sûr, dans notre troisième *Semaine*. Ils se manifestent aussi en deux publications nouvelles. La première

est l'ouvrage en deux tomes de notre Secrétaire adjoint, le R. P. PINARD, sur l'histoire des études comparatives et sur les diverses méthodes qui leur conviennent (1) ; la seconde est l'étude de notre estimé confrère, M. le chanoine BROS (2), sur l'histoire et les règles de la méthode historico-culturelle en général. Si je vous dis qu'au cours de cette année, également, paraîtra la première partie de l'ouvrage publié par moi et mon confrère, le R. P. KOPPERS, *Völker und Kulturen* (3), qui comprend l'histoire et la méthode de l'ethnologie, la sociologie, la vie économique et l'ergologie, vous verrez alors que nous serons sous peu en possession de trois ouvrages qui seront pour nous d'importants instruments de travail et des sources de multiples informations.

J'estime surtout favorable que les deux premiers ouvrages soient écrits en français, parce que de la sorte ils répondent davantage aux besoins des pays à langues romanes. Nous aurions besoin encore d'une ouvrage de ce genre en langue anglaise. La traduction anglaise, qui paraîtra sous peu en Amérique, du livre bien connu du R. P. KOPPERS, *Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde* (M. Gladbach, 1921), pourra remplir provisoirement cette lacune.

Si nous apprécions dans leur ensemble ces importantes améliorations de la situation générale, et si nous y ajoutons les progrès non moins considérables que nous-mêmes avons pu faire quant à nos connaissances, nos aptitudes diverses et notre équipement scientifique, il me semble en conséquence que de nouveaux devoirs s'imposent à nous, que de nouvelles tâches commencent à se préciser.

Jusqu'ici, nous nous sommes bornés pour une large part à faire la critique de nos adversaires, à prendre note de l'état actuel de l'ethnologie et de la science des religions et à le faire connaître. C'est œuvre plutôt négative et réceptive. Or, il est certain qu'en se bornant à ce genre de travail, on ne

(1) *L'étude comparée des religions*, 2 in-8°, Paris, Beauchesne, t. I, son histoire, 1922 ; t. II, ses méthodes (sous presse).

(2) *L'ethnologie religieuse ; Introd. à l'étude comparée des relig. primitives*, in-8°, Paris, Bloud, 1923.

(3) Formant le t. III de la série *Der Mensch aller Zeiten*, in-4°, Regensburg, Habbel.

parvient pas à obtenir une vraie autorité et à gagner une influence efficace sur le développement scientifique. Encore moins prend-on une part active aux efforts des chercheurs pour découvrir des trésors nouveaux et pour dégager, par un travail consciencieux et assidu, les précieux fruits de ces recherches. Or, ce n'est que par cette fidèle collaboration à d'autres vrais savants qu'on obtient le droit de porter un jugement sur les ouvrages parus et sur les travaux en voie d'exécution. D'un autre côté, on n'apprend pas une méthode pour elle-même, mais pour l'employer pratiquement dans les recherches, les analyses, les synthèses à faire. C'est un instrument de travail scientifique, l'instrument indispensable pour obtenir des résultats sûrs, mais aussi un instrument dont il est indispensable de faire usage si, par ailleurs, il est raisonnable de s'intéresser à lui et de vouloir en quelque sorte l'acquérir.

III. — TÂCHES NOUVELLES DE LA SEMAINE D'ETHNOLOGIE

Tout cela, me semble-t-il, crée pour notre *Semaine* une situation nouvelle, situation qui ne pourra manquer d'avoir son influence sur la nature et la formation de ses programmes. Elle doit rester et elle restera toujours un moyen d'apprendre ; mais elle devrait devenir, et plus qu'elle ne le pouvait par le passé, un instrument pour stimuler, pour faciliter, peut-être aussi pour organiser notre *activité* sur le terrain de cette science. Elle devrait suggérer les sujets les plus actuels, les plus pressants à traiter, les plus importants à éclairer par des recherches. Elle devrait donner des conseils, non seulement de méthode générale, mais de nature plus spécifique et plus concrète sur la manière d'entreprendre ces travaux. Elle devrait, selon la mesure de son pouvoir, seconder ces travaux, en procurer les moyens, assurer ou faciliter les relations nécessaires. Elle pourrait peut-être aussi organiser des travaux d'ensemble.

Voilà un premier aspect de la situation nouvelle qui se découvre à nos yeux. L'autre résulte des multiples occasions qui sont à notre disposition d'obtenir des matériaux plus amples, plus détaillés et plus sûrs chez les peuples civilisés ou demi-civilisés. Ici, nous avons des collaborateurs sans pareil,

hors de pair, dans nos chers missionnaires. Ils ont toujours rempli leur devoir dans ce genre de travail, et depuis l'apparition de l'*Anthropos* — qui a été fondé avant tout pour faciliter et diriger cette précieuse activité — leur zèle et leur dévouement ont pris un développement encore plus grand : c'est surtout au nombre et à la richesse des documents originaux publiés par eux qu'il faut attribuer la grande autorité acquise par cette revue dans les cercles scientifiques.

Cette activité toutefois s'exerçait partout un peu au hasard. Elle dépendait de la bonne volonté, du zèle et de l'habileté occasionnels de tels ou tels missionnaires, dispersés ça et là dans le vaste champ des missions. J'ai acquis naturellement une certaine expérience, en dirigeant l'*Anthropos*. Elle m'a donné la conviction que ces hasards continueront toujours à exercer une influence considérable. Mais cette expérience me permet également de croire que cet état de choses peut être modifié pour une large part. Et il me paraîtrait qu'une œuvre comme notre *Semaine*, fondée et soutenue par les représentants de tous les Ordres et Congrégations qui exercent l'activité missionnaire, serait l'organe le plus apte et qui aurait le plus d'autorité pour remplir la tâche que vous entrevoyez ici.

Cette nouvelle tâche ne pouvait être définie avec la clarté et l'exactitude suffisantes qu'à présent, où, grâce aux travaux de la méthode historique, nous sommes à même de discerner de manière plus sûre quels sont les peuples les plus anciens et pour autant les plus importants, à même aussi de reconnaître les éléments culturels qui présentent le plus d'intérêt pour les problèmes à résoudre.

Cette nouvelle tâche consisterait donc à désigner plus en détail et au concret telle tribu, tel élément, tel problème qui appelle des recherches plus urgentes ou spécialement utiles, à se mettre en relation avec l'Ordre, la Congrégation qui aurait des missions chez les tribus en question, en vue d'obtenir parmi ses missionnaires quelqu'un qui, pour un certain temps, serait destiné spécialement à entreprendre ces travaux, et à former ces travailleurs de manière plus appropriée. En d'autres cas, on pourrait examiner s'il ne serait pas possible d'envoyer d'ici, de l'Europe, ou de l'Amérique, un spécialiste muni d'une formation technique, qui, en parfaite harmonie

avec les missionnaires en activité, aidé par eux et les aidant, pourrait entreprendre ou diriger ces recherches.

Il n'y a personne qui ne voie combien par de telles mesures, par une telle organisation, notre activité dans le champ des recherches ethnographiques deviendrait, elle aussi, plus méthodique, s'étendrait en largeur et gagnerait en profondeur.

Mais si l'ethnologie a fait des progrès considérables, grâce aux travaux de l'école historique, ce sont aussi ces mêmes progrès qui exigent amélioration et perfectionnement dans la manière de réunir les matériaux ethnographiques. Les temps du dilettantisme superficiel sont à présent passés en ethnologie, dans la mesure même où elle est devenue une vraie science. Il ne suffit plus de lire quelques récits de voyages et quelques manuels évolutionnistes pour être ethnologue et pour écrire des ouvrages ethnologiques : cette science, maintenant en possession d'une méthode, d'instruments de travail, d'une abondante littérature, demande une formation spécifique, une préparation technique, compréhensive et pénétrante. Si donc nous ne voulons pas rester en arrière sur un terrain où, jusqu'ici, nous pouvions marcher au premier rang, à la tête, il faut nous conformer et nous adapter aux exigences plus sévères de cette situation nouvelle, si favorable pour nous à tant d'égards. Vraiment, nous ne pouvons mieux faire que de collaborer de toutes nos forces à maintenir ces avantages et à les développer.

Voilà, Messieurs, quelques aperçus sur les nouvelles tâches qui, à mon modeste avis, s'imposent à notre *Semaine*. Le temps nous a manqué pour donner à ces idées, dès à présent, une réalisation complète dans le programme que vous avez sous les yeux. Aussi bien n'aurait-il pas été prudent d'essayer de le faire pour le moment, parce qu'il faut d'abord discuter ces idées, pour voir dans quelle proportion elles seront à retenir ou à modifier et de quelle façon elles peuvent être réalisées pour répondre mieux au but général que nous poursuivons.

J'ai cru pourtant qu'il n'était pas nécessaire de rester plus longtemps sur le terrain purement théorique, et qu'il serait au contraire plutôt utile de réserver dès maintenant, le vendredi 8 et le samedi 9 septembre, trois séances entières pour discuter ces idées. Peut-être trouverons-nous d'autres loisirs encore,

au cours de la *Semaine*, pour continuer et compléter ces discussions.

Dans la première de ces séances de délibération, nous discuterons les tâches et sujets sur lesquels doit s'exercer l'activité scientifique en Europe ; dans la seconde, nous étudierons les tâches et sujets qui se rapportent aux missions et en général aux territoires situés hors de l'Europe. Seraient spécialement invités à ces discussions MM. les Conférenciers, les Missionnaires travaillant dans les missions, puis tous ceux qui exercent eux-mêmes une activité scientifique. Il s'agira toujours non pas des besoins apologétiques ou d'autres besoins pratiques, mais des tâches et des exigences de la science des peuples et des religions proprement dite. Un court résumé des points à éclaircir précèdera, pour régler et délimiter un peu les débats. On procéderait ensuite à un échange de vues (1).

En terminant, nous essayerons de découvrir la meilleure manière de réaliser les idées proposées et de les insérer dans le cadre de nos futures *Semaines*. Je ne doute pas que nous ne parvenions à trouver quelque chose de juste et d'utile, et qu'ainsi la troisième Session de la *Semaine d'Ethnologie Religieuse* ne marque dans son histoire : d'une part, elle aura eu le mérite de renouveler son activité antérieure, après une longue et dangereuse interruption ; d'autre part, elle nous aura ouvert de nouveaux horizons.

---

(1) Ces trois séances générales (voir le tableau synoptique, p. 14, 15), non plus que les délibérations par groupes restreints, organisées au cours de la session, ne sont pas résumées dans le présent compte rendu.

I. PARTIE GÉNÉRALE

Introduction à l'étude ethnologique, psychologique et sociologique des religions

[2b] Die sozialen Formen der einzelnen Kulturkreise,

von Hochw. P. Schmidt, S. V. D.

Als im Jahre 1912 die Gründung unserer *Semaine d'Ethnologie Religieuse* stattfand, stand der alte Evolutionismus auf dem Gebiete der Soziologie nicht mehr ganz unangefochten, in ungestörter, allgemeiner Herrschaft da. Es war bereits der Widerstand gegen ihn aufgetreten und hatte sich auch weiter ausgebreitet. Aber kaum einer von uns würde damals gewagt haben zu glauben, dass wir bereits nach kaum zehn Jahren vor dem völligen Zusammenbruch der Herrschaft des Evolutionismus auf diesem Gebiete stehen würden. Die Entwicklung hat sich in der Tat so schnell und kraftvoll vollzogen : wir können wirklich sagen, dass wir bereits jetzt vor einer vollkommenen Niederlage des Evolutionismus gerade auf dem Gebiet der Soziologie stehen, die ihm von den hervorragendsten Forschern verschiedener Länder bereitet worden ist, so dass die wirkliche Wissenschaft sich von ihm abwendet.

Das wird freilich nicht hindern, dass diese Lehre in weiten Kreisen des arbeitenden Volkes, in welche sie durch die Agitation der Sozialdemokratie verbreitet worden ist und noch ständig verbreitet wird, blindlings noch eine geraume Zeit weitergeglaubt wird. Aber ich weiss, dass man sie auch von manchen Universitätskathedern herab noch eine Zeitlang zu hören bekommen wird ; denn manche ihrer Inhaber, so radikal sie sonst auch gewesen sind, in der Behandlung ihrer vergilbten Kollegienhefte sind sie oft merkwürdig konservativ. Dass aber der Rückzug des alten Evolutionismus auf der

ganzen Linie allgemein werde und sich bis zur völligen Flucht steigere, dazu werden wir bedeutend mitwirken, wenn wir den wirklichen Stand der Wissenschaft in dieser Frage gut kennen und immer weiter verbreiten.

Diesen gegenwärtigen Stand der Wissenschaft werde ich in Folgendem kurz darlegen. Meine Darlegungen gliedern sich in zwei Hauptteile, einen negativen und einen positiven. Der negative Teil befasst sich mit dem Zusammenbruch des Evolutionismus ; der positive legt dar, wie nun jetzt das Bild der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit sich gestaltet.

I. — DER ZUSAMMENBRUCH DES SOZIOLOGISCHEN EVOLUTIONISMUS

Für alle älteren Soziologen war die zumeist auch als monogam angenommene Individualfamilie der Ausgangspunkt der ganzen sozialen Entwicklung ; so noch ROUSSEAU, CONDORCET, HERDER, CASPARI und selbst COMTE. Der erste Anstoss zu einer radikalen Aenderung hierin ging aus von J. BACHOFEN's Werk, *Das Mutterrecht* (1861), in welchem die Theorie aufgestellt wurde, dass dem Patriarchat das Matriarchat vorausgegangen sei, dass aber dieses erst aus der völligen Regellosigkeit der geschlechtlichen Beziehungen, der sogenannten Promiskuität, sich entwickelt habe. Zur vollen Geltung und Ausgestaltung aber wurde diese Theorie erst gebracht mit Hilfe der Ethnologie durch die Werke des amerikanischen Ethnologen L. H. MORGAN, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) und *Ancient Society* (London, 1877). In diesem letzteren (S. 384 f., 498 f.) stellte er folgende Entwicklungsreihe der menschlichen Familie auf : 1. schrankenlose Promiskuität — 2. consanguine Familie (nur Ehen zwischen Eltern und Kindern verboten). — 3. Punalua-Familie (Verbot der Ehe auch zwischen Geschwistern ; freier Zutritt aller Männer einer Stammeshälfte zu allen Frauen der anderen Hälfte und umgekehrt (Gruppenehe) — 4. mutterrechtliche syndasmische Familie, Anfänge der Individualehe ; Polygamie, Unsicherheit des Vaters — 5. patriarchale polygame Familie — 6. monogame Individualehe.

Trotz des teilweisen Widerspruches von J. MC. LENNAN, breitete sich diese Theorie derartig allgemein unter Ethnologen und Soziologen aus, dass, wie H. SCHURTZ bemerkte, « es

eine Zeitlang schien, als ob sie auf allgemeine Anerkennung rechnen dürfe ». Mehr Erfolg mit ihrer Kritik hatten C. V. STARCKE (*Die primitive Familie*, 1888) und WESTERMARCK (*The History of Human Marriage*, 1891) ; auch E. TYLOR schloss sich ihr nicht an, ebensowenig in Deutschland die Leipziger Schule (PESCHEL, RATZEL, SCHURTZ) (1).

Unter der Einwirkung dieser Kritiken war es schon im Jahre 1907 dahin gekommen, dass W. H. R. RIVERS, in dem Dedikationsband zum 70. Geburtstag des Altmeisters der englischen Ethnologie E. B. TYLOR, schreiben konnte : « Man darf wohl sagen, dass die herrschende Richtung in der Ethnologie sich augenblicklich gegen jedes Schema richtet, welches die menschliche Gesellschaft ableiten möchte von einem Zustand der Promiskuität, sei es vollendeter, sei es gemässigter, die man gewöhnlich mit dem Ausdruck *Gruppenehe* bezeichnet » (2).

Dass diese « herrschende Richtung » damit aber noch längst nicht diejenige des MORGAN's Evolutionsschemas aus dem Felde verdrängt hatte, kann man aus den Worten sehen, die W. WUNDT noch 1917 in seiner *Völkerpsychologie* niederschrieb : « Diese (MORGAN's) Theorie kann bei den Anthropologen und Ethnologen gegenwärtig beinahe als die herrschende gelten » (3).

Nachdem ich schon in meinem Pygmäenbuche gegen diese Theorie Stellung genommen und mit Hinweis auf die bei den Pygmäen und Pygmoiden vorliegenden Tatsachen dargetan hatte, dass gerade umgekehrt die monogame klar und fest ausgebildete Individualfamilie nicht das Ende, sondern den Anfang der gesellschaftlichen Entwicklung des Menschen bilde (4), erhalte ich die Genugtuung, dass jetzt W. WUNDT sich meiner Auffassung völlig anschliesst und ebenfalls gegen MORGAN's Theorie auftritt, wovon folgende Sätze aus seiner *Völkerpsychologie* genügend Zeugnis ablegen : « Es gibt kaum eine Entdeckung im Gebiet der menschlichen Entwicklungsgeschichte, die so überraschend und so überzeugend zugleich

(1) Vgl. auch W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, S. 181 ff.

(2) *Anthropological Essays presented to E. B. Tylor*, Oxford, 1907, S. 309.

(3) W. WUNDT, *Völkerpsychologie*, Bd. VII, Leipzig, 1917, S. 103.

(4) W. SCHMIDT, *Die Stellung der Pygmäenvölker*, Stuttgart, 1910, S. 162 ff., 268 f.

bisher weit verbreitete Meinungen zerstört hat, wie die Feststellung der Monogamie des primitiven Menschen » (1).

« Die Existenz der (wirklich) Primitiven auf der heutigen Erde ist in ein neues Stadium durch eine Entdeckung getreten, die an Wichtigkeit den Entdeckungen der prähistorischen Anthropologie nicht nachsteht und für die Völkerpsychologie jedenfalls eine entscheidende Bedeutung besitzt (2).

« Es darf nicht verkannt werden, dass SCHMIDT hier eine speziell für die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft sehr wichtige Tatsache zur Geltung gebracht hat : das ist die durch die neuere ethnologische Forschung bei verschiedenen Pygmäen aufgefundene monogamistische Ehe, die in der Tat die Monogamie als ursprüngliche Form der Ehe beim Menschen immerhin wahrscheinlich macht » (3).

« Wichtig ist nur, dass nicht die Kultur die Monogamie erzeugt, sondern dass diese eine der ursprünglichen Bedingungen der Kultur gewesen ist » (4).

« So bleibt denn keine andere Wahl als in ihr (der monogamen Individualehe) tatsächlich eine primäre Sitte zu sehen, mit welcher der Mensch aus der Natur in den Kulturzustand hinübergetreten ist » (5).

Unterdessen ist aber auch W. H. RIVERS, sicherlich einer der führenden englischen Soziologen (6), zu noch entschiedenerer Gegnerschaft gegen die MORGAN'schen Theorien gelangt als früher. In einer Auseinandersetzung, in welcher er die Verdienste MORGAN's um die Entdeckung und erste Darlegung des klassifikatorischen Verwandtschaftssystems voll anerkennt, lehnt er doch mit aller Entschiedenheit dessen Theorie von der Promiskuität und der Gruppenehe als notwendiger Anfangs-und Durchgangsstufe der gesellschaftlichen Entwicklung ab. Er schreibt : « Unsere jetzt vorhandene Kenntnis, ob abgeleitet aus Spuren des klassifikatorischen Verwandt-

(1) W. WUNDT, a. a. O., S. 203 f.

(2) A. a. O., S. 164 ff.

(3) A. a. O., S. 169.

(4) A. a. O., S. 208.

(5) A. a. O., S. 192 f. Vgl. zu dem Ganzen meinen Vortrag *W. Wundt's Völkerpsychologie* VII. *und* VIII. *Band : die Gesellschaft,* abgedruckt in den *Mitteilungen der Anthropol. Ges. in Wien,* 1921, Bd. LI, S. 4-24.

(6) Leider ist er im Lauf des Jahres 1922, zu früh für die Wissenschaft gestorben.

schaftssystems oder von anderen sozialen Tatsachen, liefert uns auch nicht einen Fetzen (*one shred*) eines Beweises zugunsten eines solchen Zustandes, wie er von MORGAN als der früheste Zustand der menschlichen Gesellschaft hingestellt wurde, noch gibt es irgendeinen Beweis, dass eine solche Promiskuität irgendwann einmal das herrschende Prinzip bei einem Volke in irgendeiner späteren Phase der Geschichte der Menschheit gewesen sei » (1).

Und betreffs der Gruppenehe : « Es gibt gewisse Züge gerade in dem klassifikatorischen Verwandtschaftssystem selbst, welche es nahelegen, dass, wenn dieses System auch in einem sexuellen Kommunismus begründet war, dieser Kommunismus nicht primitiv war, sondern aus einem Zustand hervorging, in welchem nur solche Verwandtschaftsbeziehungen anerkannt wurden, wie sie resultieren aus der sozialen Einrichtung der (Einzel-) Familie » (2).

Die stärkste Ablehnung der MORGAN'schen Theorie kommt aber von dem Lande, aus dem sie hervorgangen ist, aus Nordamerika.

Schon 1917 hatte der verdienstvolle Präsident der *Anthropological Society of Washington*, W. H. SWANTON in seiner schönen Retiring Address *Some Anthropological Misconceptions* (3), sich mit grösstem Nachdruck gegen den Evolutionismus gewendet. Von seinen soziologischen Theorien urteilte er folgendermassen : « Wenn die Grundtatsachen, auf denen sie ruhen, kritisch geprüft wurden, enthüllte sich ein anderes Kartenhaus. Es musste zugegeben werden, dass die Stufe einer schrankenlosen Promiskuität heute nirgendwo existiert und eine reine Hypothese bleiben müsse, dass der Fälle von sog. Gruppenehe lä-

---

(1) W. H. RIVERS, *Kinship and Social Organisation*, London, 1914, S. 85-86, 96. Dieses Büchlein enthält eine bei aller Kürze doch vortreffliche lichtvolle Einführung in die Kompliziertheiten des klassifikatorischen Verwandtschaftssystems und der damit zusammenhängenden Fragen und kann auch aus diesem Grunde nur angelegentlich empfohlen werden. Vergleiche meine Besprechung desselben, *Anthr.*, 1914, Bd. IX, S. 684.

(2) A. a. O., S. 87.

(3) *American Anthropologist*, N. S., 1917, Bd. IX, S. 459-470. — Vgl. auch ähnliche Urteile über den Evolutionismus von anderen hervorragenden Amerikanisten : A. KROEBER (A. a. O., 1920, Bd. XXII, S. 59 f. ; Fr. BOAS (A. a. O., S. 314-318). — Vgl. dazu W. SCHMIDT, *Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie*, *Anthr.*, 1919-20, Bd. XIV-XV, S. 548-563.

cherlich wenige waren, um die Grundlage für eine solche Konstruktion zu bilden, und dass Polyandrie und Polygamie, Seite an Seite mit Monogamie existierend, reichlich aus wirtschaftlichen und sozialen Gründen erklärt werden müssten und nicht als älter dargetan werden könnten als die Monogamie, die jene Formen begleitete. Endlich war es beobachtet worden, dass Monogamie (sogar) schon in der animalischen Reihe erreicht war, und dass etwas ganz Aehnliches bei unseren nächsten anthropoiden Verwandten zu finden ist. Es war damit die Schlussfolgerung gegeben, dass Monogamie wahrscheinlich immer die normale Form der menschlichen Ehe war, und dass andere Formen nur Abirrungen von dieser Norm darstellen ». (A. a. O., S. 464 f.)

Eine womöglich noch stärkere und umfassende Ablehnung des Evolutionismus findet sich bei einem der tüchtigsten jüngeren dortigen Soziologen, R. H. LOWIE, der in seinem Buche *Primitive Society* (1) die weitestgehende Abkehr von MORGAN vollzieht und eine förmliche *restitutio in integrum* der älteren Auffassung vornimmt.

So urteilt er über die « Gruppenehe » : « Wenn wir die äusserst geringe Zahl aller der von *Gruppenehe* angeführten Fälle betrachten und die Ergebnisse unserer Analyse des sexuellen Kommunismus, der sich bei den Dieri und Tschuktschen finden soll, so haben wir das Recht zu schliessen, dass bis jetzt noch kein Beweis erbracht worden ist, der zeigen würde, dass irgendein Volk in der Welt sexuellen Kommunismus in einer Weise geübt hätte, die die Individualfamilie zerstörte » (2).

« Sexueller Kommunismus als ein Zustand, der an Stelle der Individualfamilie träte, existiert nirgendwo in der Gegenwart ; und die Beweise für sein früheres Vorkommen müssen als ungenügend abgewiesen werden » (3).

Das Vorhandensein der Individualfamilie nicht erst auf den letzten Stufen der Entwicklung, sondern auch auf den frühesten spricht er in folgender Zusammenfassung einer längeren

---

(1) New York 1920. Auch der Titel scheint schon Bezug auf MORGAN's *Ancient Society* zu nehmen.

(2) LOWIE, a. a. O., S. 55.

(3) A. a. O., S. 62.

Untersuchung aus : « Kurz, die bilaterale (aus Mann und Weib und ihren Kindern bestehende) Familie ist eine absolut universale Einheit der menschlichen Gesellschaft » (1).

Hinsichtlich der These MORGAN's von der Priorität der Sippe und des Stammes gegenüber der Einzelfamilie kommt LOWIE nach einer umfassenden Untersuchung zu dem Schlusse : « Kurz, mit der einen bemerkenswerten Ausnahme der Australier, entbehren die einfachsten Kulturstufen der Sippe und besitzen die Familie, und auch in Australien ist kein Beweis vorhanden, dass die Sippe älter ist als ihr unveränderlicher Begleiter (die Familie) » (2).

« Das Gegenteil der traditionellen [MORGAN'schen] Reihenfolge [zuerst Sippe, dann Familie] ist eine der sichersten Folgerungen der modernen Ethnologie » (3).

Wenn MORGAN die Vaterfolge überall erst aus einer früheren Mutterfolge hervorgehen lässt, so stellt LOWIE fest : « Es gibt keine feststehende Aufeinanderfolge von Mutter- und Vaterfolge ; sippenlose Stämme können unmittelbar zur Mutterfolge wie zur Vaterfolge übergehen. Wenn die höchsten Zivilisationen mehr die väterliche Seite der Familie betonen, so tun das auch manche der niedrigsten ; und die soziale Geschichte eines einzelnen Volkes kann nicht aus einem allgemein gültigen Entwicklungsschema rekonstruiert werden, sondern einzig im Lichte seiner bekannten oder wahrscheinlichen kulturellen Beziehungen zu benachbarten Völkern » (4).

Eine kaum minder nachdrückliche Ablehnung des Evolutionismus finden wir auch in Alex. A. GOLDENWEISERS, *Early Civilization* (New York, 1922). Dort heisst es :

« Was ist nun das Verdikt der modernen Ethnologie über diese Verallgemeinerung ? — Die Schlussfolgerungen die von kritischeren Untersuchungen abgeleitet werden, sind die folgenden : Es scheint keinen Beweis zu geben, dass ein Zustand von Promiskuität überhaupt jemals existierte. Ebenso scheint der Zustand von Gruppen-Ehe, weit entfernt davon, ein allgemeiner Vorzustand der Individualehe zu sein, in den seltenen

(1) A. a. O., S. 78.
(2) A a. O., S. 152. Vgl. 156.
(3) A. a. O., S. 157.
(4) A. a. O., S. 185.

Fällen, wo er sich findet, einen Auswuchs eines vorhergehenden Zustandes von Individualehe darzustellen. Die Familie und die Ortsgruppe sind universale Formen der sozialen Organisation, die sich bis an den Anfang selbst hin erstrecken. In einigen Stämmen entwickelt sich die Clan (Mutterrecht)-Organisation überhaupt niemals. In anderen folgt sie erst auf die Organisation des Familiendorfes. In noch anderen folgt die Gens (die vaterrechtliche Organisation) unmittelbar auf diese frühe Stufe. Die Entwicklung der Gens aus dem Clan ist anscheinend nur in wenigen Fällen erfolgt. Es muss überdies beachtet werden, dass die Familien-Dorf-Gruppierung durch alle anderen Formen der Organisation hindurch fortdauert. » (S. 24 f.).

Von so hervorragenden wissenschaftlichen Autoritäten Deutschlands, Englands und Amerikas fallengelassen und bekämpft, wird die MORGAN'sche Theorie sich nicht mehr aufrecht erhalten lassen ; ihr Schicksal erscheint damit besiegelt. Wer aber die Geschichte der Wissenschaft kennt, weiss, dass nicht nur in sogenannten weiteren, sondern auch in eigentlich wissenschaftlichen Kreisen es einer gewissen Zeit bedarf, um die innere Erledigung auch äusserlich überall zur Geltung zu bringen.

Wenn eine Theorie, die bis vor kurzem noch in so allgemeiner Geltung stand, jetzt so rettungslos zusammengebrochen ist, so ist das eine sehr lehrreiche Mahnung für uns, durch keine noch so weitgehende Anerkennung irgend einer Theorie selbst in wissenschaftlichen Kreisen ohne weiteres uns blenden zu lassen, den Widerstand gegen sie für vergeblich zu erklären oder wenigstens zu allerlei Konzessionen gegen sie uns herbeizulassen. Sondern mutig und entschieden müssen wir den Kampf aufnehmen gegen das, was wir aus irgend einem Grunde als unrichtig erkannt haben und zäh und beharrlich ihn fortführen, selbst bei anfänglicher Erfolglosigkeit ; die Wahrheit wird schon zum Siege gelangen, wenn wir sie nicht ängstlich im Stiche lassen.

Müssen wir also nach diesem Zusammenbruch des Evolutionismus auf dem Gebiet der Soziologie einfachhin wieder zu den älteren Auffassungen zurückkehren ? Das nun doch nicht so allgemeinhin. Die ungeheure Menge neuer Tatsachen, die die Völkerkunde und gerade auch die Mitarbeit der Missionare

beigebracht hat, zeigt, dass die gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit bedeutend reicher und mannigfacher und, wir leugnen es durchaus nicht, in manchen Stücken fremdartiger sich gestaltet hat, als wir früher sie uns vorzustellen geneigt waren. Aber darauf kommt es an, wohin diese fremdartigen und niederen Formen gestellt werden müssen. Mit seiner Behauptung, dass sie alle an den Anfang gehörten und dass erst aus diesen niederen Anfängen sich höhere Formen entwickelt hätten, ist der Evolutionismus zusammengebrochen. Aber mit diesem bloss negativen Resultat können wir uns nicht zufriedengeben, wie es manche apologetischen Kreise tun ; wir müssen doch das lebhafteste Interesse haben und sind durch die stärksten Gründe auch des praktischen Lebens dazu gedrängt, den tatsächlichen Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit auch positiv kennen zu lernen.

Diesem Bedürfnis vermag die neuere kulturhistorische Richtung der Ethnologie schon in bedeutendem Umfang entgegenzukommen. Ich will die Ergebnisse ihrer Arbeiten hier vorführen, wie ich sie in dem soziologischen Teil von SCHMIDT-KOPPERS *Völker und Kulturen* (1) dargelegt habe. Natürlich kann das hier, bei dem beschränktem Umfang der Zeit, die uns zu Gebote steht, nur in ganz grossen Zügen geschehen. Aber auch so wird diese Darstellung im Grossen unser Interesse wohl fesseln können : sie hat ja auch wieder ihre eigenen Vorzüge.

II. — DIE KULTURHISTORISCHE NEUORIENTIERUNG DER SOZIOLOGIE

Es lässt sich nicht leugnen, dass die gesamte gesellschaftliche Entwicklung in hohem Grade mitbedingt ist durch die wirtschaftliche Lage. Aber nicht in dem ausschliesslichen oder wenigstens ausschlaggebenden Masse, wie der Marxismus es will ; sondern es lässt sich eher sagen, dass vielmehr immer dort, wo die wirtschaftlichen Faktoren einen überwiegenden Einfluss auf die gesellschaftliche Entwicklung genommen, eben anormale, ungünstige gesellschaftliche Formen sich herausbil-

(1) Bd. III. des Werkes *Der Mensch aller Zeiten*, jetzt bei J. Habbel, Regensburg. Eine kürzere Darlegung bei KOPPERS, *Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde*. M.-Gladbach, Volksvereinsverlag, 1921.

deten. Bei den eigentlich normalen Formen dagegen sind es die gesellschaftlichen Faktoren seelischer Natur, die an ihrer Gestaltung massgebenden Einfluss haben.

Wir haben nun drei grosse Phasen der gesellschaftlichen Entwicklung zu unterscheiden : die *Urkulturkreise*, in welchen der Mensch die Natur noch nicht bearbeitete, sondern aus ihr entgegennahm, was sie freiwillig ihm bot, wo der Mann durch die Jagd die Fleischnahrung, die Frau durch Suchen und Sammeln die Pflanzennahrung besorgte, beide also gleichärtig zum Unterhalt der Familie beitrugen — die *Primärkulturkreise*, in welchen der Mensch auf drei ganz verschiedenen, von einander unabhängigen Wegen, in Viehzucht, höherem Jägertum und Ackerbau, dazu übergeht, die Natur zu bearbeiten und ihren Ertrag zu steigern ; drei verschiedene Bahnen der gesellschaftlichen Entwicklung tun sich hier auf — die *Sekundärkulturkreise*, in welchen die bisher parallel *neben* einander verlaufenden Entwicklungsbahnen der einzelnen Kulturkreise durch gegenseitige Wanderungen mit einander in Berührung kommen und in der Mischung ihrer gesellschaftlichen Formen einzelne derselben ausmerzen, andere zu ganz neuen Gestaltungen führen.

1. *Die Urkulturen.* — Wenden wir uns zunächst den Urkulturkreisen zu, so haben wir es hier mit drei Kulturkreisen zu tun, dem der Pygmäen- (und Pygmoiden-) Völker, dem der altaustralischen und dem der Bumerangkultur, von denen letzterer der jüngste ist und schon eine stärkere Ueberleitung zu den folgenden Kulturkreisen bildet. Es sind überall nur kleine, zurückgedrängte Völkerreste, die uns hier entgegentreten, aber soziologisch sind sie uns von höchstem Werte. Denn gerade auf dieser Urstufe sind die eigentlichen seelischen Kräfte der Sympathie am stärksten tätig geblieben. So finden wir gleich hier die monogame Einzelfamilie als Regel in voller, starker Dauer, Treue, Freiheit und gegenseitiger Neigung *beider* Nupturienten bei der Heirat, gleichrechtlicher Stellung von Mann und Frau, Respektierung der Eltern und Liebe, Fürsorge zu den Kindern, Abwesenheit von Kindesmord und ähnl. Verbrechen. Der Stamm und Staat ist demgegenüber nur schwach entwikkelt ; die Macht liegt nicht bei dem Häuptling, dessen Stellung zumeist nicht erblich ist, sondern bei der Gesamtheit der

Familienhäupter. Es gibt keinerlei Beschränkungen der Freiheit, keine soziale oder wirtschaftliche Ungleichheit, keine Hörigkeit und Sklaverei, keine Menschenfresserei oder ähnliche Gräuel ; der Krieg ist eine Ausnahme. Aber die körperliche und geistige Leistungsfähigkeit der Menschen wird auf dieser Stufe nicht genügend zur Geltung gebracht, der Arbeitspflicht nicht genügt ; infolge dessen wirtschaftlicher Stillstand.

Wir nehmen von hier aber die Erkenntnis der wichtigen Tatsache mit, dass nicht der Staat, sondern die Familie am Anfang der gesellschaftlichen Entwicklung stand, dass nicht der Staat, sondern die Familie die älteren Rechte hat, dass der Staat damals gar nur eine Funktion der Familie war. So ergibt sich aus der Geschichte der menschlichen Gesellschaft der zwingende Schluss, dass der Staat nicht über der Familie steht, ihre Rechte nicht antasten, sie selbst nicht vergewaltigen darf. Was für verderbliche Folgen aus dem Gegenteil hervorgehen, wird sich gerade bei der Betrachtung der folgenden Kulturkreise zeigen.

2. *Die Primärkulturen.* — Gehen wir jetzt zu den Primärkulturen über, so erhalten hier die wirtschaftlichen Faktoren eine weit grössere Macht. Wir haben es hier mit drei Kulturkreisen zu tun. Die Beischaffung der Fleischnahrung durch den Mann in der Urzeit entwickelt sich hier einerseits zu der Viehzucht in dem Kulturkreis der vaterrechtlichen Nomaden, andrerseits zum totemistischen Tierkult in dem Kulturkreis der gleichfalls vaterrechtlichen höheren Jäger, whärend die Tätigkeit des Pflanzensammelns der Frau in der Urzeit hier zur Pflanzenzucht übergeht in dem Kulturkreis der mutterrechtlichen Ackerbauer oder besser Gartenbauer. Diese drei Kulturkreise dürfen nicht in *einer* geradlinigen Reihe auseinander entwickelt werden, sondern sind selbstständig an ganz verschiedenen Teilen der Erde entstanden, haben sich so getrennt von einander in langen Zeiträumen eigenartig entwickelt und so auch jeder seine eigene Gesellschaftsform hervorgebracht.

Von dem grossfamilial-vaterrechtlichen *Kulturkreis der Viehzüchternomaden* kennen wir am besten die Entstehungsgegend. Es ist das südöstliche Sibirien, wo sie während des ganzen Paläolithikums durch die Vergletscherung des Südens und Westens von der übrigen Menschheit getrennt gehalten wur-

den. Zu ihnen gehören in erster Linie die uralaltaischen Völker, in zweiter die indoeuropäischen und in dritter Linie die hamitosemitischen Völker. Bei ihnen verstärkte sich die Familie zur Grossfamilie, d. h. die heiratenden Söhne blieben unter der Gewalt des Vaters und in wirtschaftlicher Abhängigkeit von ihm; es entwickelt sich das Patriarchat, in dem die Freiheit der Kinder, so auch bei Abschluss der Heirat, beschränkt oder auch ganz aufgehoben wird; auch die Stellung der Frau geht zurück. Der Erstgeborne erhält besondere Vorrechte im Erben und in der sozialen Stellung. Die Monogamie ist noch herrschend, geht aber zu gemässigter Polygamie über, weil reicher Kindersegen stark gewünscht wird. Gegenüber dieser starken Familie tritt der Staat zurück, wenn er auch äusserlich sich erweitert durch Zusammenfassung von Häuptlingsschaften unter Oberhäuptlingen.

In der Zunahme oft ungeheuren Herdenbesitzes und der dabei sich einstellenden wirtschaftlichen Ungleichheit geht auch die soziale Ungleichheit der Individuen wie der Stämme vielfach verloren und es treten leichtere Formen der Hörigkeit auf. Ein grosser Mangel ist die hochgradige Scheu und Geringschätzung der körperlichen Arbeit seitens der Männer.

Geradezu entgegengesetzt gestaltet sich die Stellung von Familie und Stamm-Staat im vaterrechtlich-exogamen *Kulturkreis des totemistischen höheren Jägertums*: der Stamm-Staat tritt in den Vordergrund, die Familie in den Hintergrund. Es tritt hier der Totemismus ein, der also *keine* Erscheinung der Urzeit ist, jene eigentümliche Anschauung, auf deren Wesen und Ursprung wir hier nicht näher eingehen können, kraft derer eine bestimmte Menschengruppe irgendwie sich verwandt glaubt zunächst mit einer Tierart, später auch mit Pflanzen und anderen Dingen. Schon dadurch wird die Aufmerksamkeit von der natürlichen Einzelfamilie auf grössere Gruppen abgelenkt, was durch eine reiche Ausbildung von Abzeichen, Bemalungen, Tätowierung noch stark unterstützt wird. Auch wird die Familie zerrissen durch die verschiedenen Altersklassenverbände, die den ganzen Stamm umfassen. Die Stellung des Häuptlings ist bedeutend gefestigt, dadurch dass er zumeist auch Zauberer ist. Die Stellung der Frau geht zurück, weil die Bedeutung der männlichen Generation in der Stammesweihe

mit der Beschneidung wie im ganzen Denken des Stammes stark betont wird, auch in rituellen geschlechtlichen Zügellosigkeiten. Aber auch wirtschaftlich hebt sich hier die Stellung des Mannes ; infolge des grösseren Wildreichtums erhält er mehr Musse ; es entsteht Handwerk und Kunst und Handel, die Anfänge einer Art städtischen Kultur. Aber auch der kriegerische Sinn scheint sich zu steigern.

Wenn der totemistisch-vaterrechtliche Kulturkreis die Stellung des Mannes betont und hebt, so stellt der *mutterrechtliche Kulturkreis* die Frau in den Vordergrund. Sie geht nämlich hier dazu über, das Pflanzensammeln der Urzeit zur Pflanzenzucht zu entwickeln und erhält dadurch ein wirtschaftliches Uebergewicht über den Mann. Denn ihr gehören die Erträgnisse des Pflanzenbaues und sie wird die erste individuelle Bodeneigentümerin ; infolgedessen muss in vielen Stämmen bei der Heirat nicht mehr die Frau zum Manne, sondern der Mann zur Frau hinüberziehen, so dass er im Stamm dann ein Fremder ist. Es entwickelt sich hier vielfach ein direktes Matriarchat, eine Gynäkokratie, wie sie u. a. P. LAFITAU von den Huronen geschildert hat. Die Familie wird durch diese Verhältnisse oft verzerrt und verschoben ; die Kinder treten zum eigenen Vater nicht in ein so enges Verhältnis wie zum Bruder ihrer Mutter, der deren männlicher Sachverwalter ist ; die Kinder erben nach der Mutter, nicht nach dem Vater ; die Frau hängt mehr an ihren Eltern und Verwandten als an ihrem Manne. Auf späteren Entwicklungsstufen verdient der Mann sich die Frau durch langjährige Arbeit ; auf noch späteren Stufen wird die Arbeit durch Kauf abgelöst. Damit aber gerät die Frau in eine verhängsnisvolle Stellung ; sie wird leicht als eine käufliche Sache betrachtet, und je reicher der Mann ist, um so mehr Frauen erwirbt er, die ihm billige Arbeitskräfte sind. So geht hier auf späten Stufen das Mutterrecht und das Matriarchat der Frau in Arbeitssklaverei, exzessive Polygamie und andere Erniedrigungen über. Gegen die wirtschaftliche und soziale Bevorrechtung der Frau während des Matriarchats hatten aber die Männer sich ein anderes Schutzmittel geschaffen in den Geheimgesellschaften, die sie begründeten, von denen Frauen mit strengsten Strafen ausgeschlossen wurden und durch die sie mit allerlei Mitteln der Maskerade und des

Terrors die Frauen in Unterwürfigkeit und zur Ablieferung reichlicher Pflanzennahrung zu bringen suchten. Da sie in dem betreffenden Stamm nicht heimisch waren, sondern aus verschiedenen Stämmen herkamen, so waren in diesen Geheimgesellschaften Organisationen geschaffen, in denen die Stammesgrenzen durchbrochen waren und zum ersten Mal eine förmliche Internationalität hergestellt wurde. In der Tat traten die Geheimgesellschaften den legalen Stammesauktoritäten vielfach entgegen oder nötigten sie, mit ihnen zu paktieren. Auch suchten sie in intensiver Propaganda sich über die Stammesgrenzen hinaus zu verbreiten, so dass ihre Internationalität zu immer stärkerer Auswirkung gelangte.

Es sind also drei völlig eigenartige Formen der Gesellschaft, die sich in dieser Phase der Kultur gebildet haben, und sie bedurften, um sich in dieser Eigenart entwickeln zu können, sicherlich längerer Zeiträume, wo die drei Gruppen getrennt von einander wohnten. Dieses Getrenntsein musste aber im Laufe der Zeit ein Ende nehmen schon durch das innere Anwachsen der Stämme, ferner durch äussere klimatische Eingriffe, endlich durch die Wanderlust einzelner Gruppen, und andere Faktoren.

3. *Die sekundären Kulturen.* — Schon bald scheint die Vermischung des totemistisch-vaterrechtlichen mit dem agrikulturell-mutterrechtlichen Kulturkreis eingesetzt zu haben, aus der eine Verbindung wie von Stadt und Land hervorging. Soziologisch ergab sich daraus eine Aufteilung der zahlreichen Totemclans in die zwei Heiratsklassen der mutterrechtlichen Kultur, die Bildung von Vier- und Achtklassensystemen, sowie die Verbindung des Totemismus mit Mutterfolge, die von den älteren Soziologen als das Ursprüngliche angesehen wurde, während sie in Wirklichkeit nur das späte Produkt einer Verbindung zweier ganz heterogener Kulturen ist.

Viel weitgehender waren die Folgen, die aus der Verbindung der grossfamilial-vaterrechtlichen Kultur der Viehzüchter-Nomaden mit den beiden übrigen Kulturen sich ergab. Diese Verbindung trat zu Beginn des Neolithikums ein, als die Gletscher schwanden, welche die Nomadenvölker von den übrigen Völkern getrennt hielten. Da brachen sie hervor, und auf ihren Reittieren und mit ihren Zug- und Lasttieren die Entfer-

nungen von Raum und Zeit viel schneller überwindend als die Völker der beiden anderen mehr an die Scholle gebundenen Kulturen, auf das wandelnde Kapital ihrer Grossherden sich stützenden, kriegerischer und kräftiger als sie wurden sie bald zu Herren der übrigen Völker. Sie zwangen die bis dahin bestehenden kleinen Stadt- und Dorfstaaten zusammen zu Grossstaaten, die die genügenden Grundlagen darboten zu der jetzt anhebenden Hochkultur. Indem diese erobernden Nomadenvölker sich *über* die besiegten Stadt- und Dorfbewohner stellten, führten sie ein neues Prinzip, das der vertikalen hierarchischen Ständegliederung in die gesellschaftliche Entwicklung ein ; sie selbst wurden die Aristokratien, aus denen dann auch die herrschenden Dynastien hervorgingen.

Diese ganze Vermischung übte in vieler Hinsicht auf die soziale Ordnung der Unterworfenen einen zersetzenden Einfluss aus. Sie liess Totemismus und Mutterrecht mit all ihren Begleiterscheinungen entweder ganz verschwinden oder nur in kümmerlichen Resten bestehen, und das ist der Grund, weshalb diese Seltsamkeiten in den jetzt beginnenden Hochkulturen immer mehr verschwinden ; am stärksten blieben sie erhalten in Aegypten, in Vorderindien und in Peru. Die natürliche Familie wurde wieder mehr zur Trägerin der Gesellschaftsordnung und die Vaterfolge wurde ihr zurückgegeben, die väterliche Gewalt allerdings auch vielfach bis zur rücksichtslosen Gewalt über Leben und Tod von Frau und Kind gestaltet. Die den Nomadenvölkern eigene Monogamie geht aber in der anhebenden Sittenlosigkeit und Rücksichtslosigkeit zu einer vielfach zügellosen Polygamie und dem Haremwesen der herrschenden Klassen über ; es ist nicht die wachsende Kultur, welche im Abendland die Monogamie zur Herrschaft brachte, wie WESTERMARCK meint, sondern die übergeschichtliche Tatsache des Eintretens des Christentums brachte die Monogamie gegen die verschiedenartigsten Widerstände teilweise erst in hartem Kampfe zur Geltung. Wo Völker mit Vaterfolge und Erstgebornenvorrecht zusammentrafen mit Völkern mit ausgesprochenem Matriarchat, wie das besonders in Indien beim Zusammentreffen von Ariern und Dravida-Munda der Fall war, da entstand aus wirtschaftlichen Gründen die Polyandrie, zuerst als Bruderpolyandrie, die also keine primitive Erscheinung,

sondern ein sehr spätes Mischungsprodukt ist. So sind es einerseits wirtschaftliche, andrerseits sittliche oder vielmehr unsittliche Faktoren, welche in dieser beginnenden Hochkultur die Familie aufs Tiefste schädigen und damit eine ihrer wichtigsten Grundlagen verhängnisvoll schwächen.

Eine andere schlimme Schädigung vollzog sich in der hierarchischen Gliederung der Stände, die jetzt einsetzte. Das Bedenkliche dabei war, dass sie zum grossen Teil hervorging aus der Geringschätzung der Besiegten und aus der Scheu und Verachtung der Arbeit, besonders der körperlichen, seitens der Sieger. Die Arbeit wurde den anderen Ständen überwiesen und damit innerlich entwürdigt. Die darauf sich erhebende Rangordnung wurde verewigt und damit noch um so drückender gemacht durch das Prinzip des Blutes, indem die Abstammung auch über Rang und Stand entschied. Indem dann statt der früheren Exogamie jetzt für jeden Stand die Endogamie obligatorisch wurde, sollte der Vermischung der Rassen, die zugleich Stände waren, entgegengetreten werden ; der Mangel an sittlicher Kraft durchbrach aber diese Schranken und die Vermischung trat im Laufe der Zeit trotzdem ein, auf illegalen und deshalb vielfach verderblichen Wegen.

Die stärkste Ausweitung der hierarchischen Ständeordnung vollzog sich nach unten hin darin, dass, als die Arbeit einerseits immer verhasster und andrerseits in immer grösseren Massen notwendig wurde, schliesslich Menschen ihrer persönlichen Rechte gewaltsam entkleidet und zu sachlichen Arbeitsmaschinen degradiert wurden in den stärkeren Formen der Hörigkeit und schliesslich der vollen Sklaverei, die also erst ein Produkt dieser späten Zeit ist. Wurde hier die Reihe der menschlichen Rangstufen bis selbst in untermenschliche Tiefen hinabgesenkt, so wurde sie andrerseits nach oben hin bis in übermenschliche Höhen hineingehoben durch die Schaffung des absoluten Königtums, das in einer seiner Entwicklungen selbst bis zur völligen Vergottung des Königs fortschreitet. Das letztere ist der Fall bei jener Art des Königtums, wie es FRAZER in seinem *Golden Bough* geschildert hat, wo, eine Nachwirkung aus dem totemistischen Kulturkreise, der König die Repräsentation der allesbelebenden Sonne ist ; eben deshalb aber muss er, sobald er selbst krank und schwach und alt wird, weil das für den ganzen

Staat, ja für die Natur von unheilvollen Folgen wäre, eines gewaltsamen sei es freiwilligen sei es unfreiwilligen Todes sterben. Andrerseits aber haben wir auch ein Königtum, das FRAZER gar nicht zu kennen scheint, wo der König nicht Gott ist, sondern der Gottheit, dem Himmelsgott, am nächsten steht, aber auch durch sein eigenes sittliches Verhalten verantwortlich bleibt für Wohl und Wehe seines Volkes ; dieses Königtum ist nichts anderes als die erhöhende Fortsetzung des patriarchalischen Familienhauptes der Grossfamilie der Hirtenvölker.

In diesen beiden äussersten Ausweitungen der hierarchischen Rangordnung, der untermenschlichen Erniedrigungen in Hörigkeit und Sklaverei und der übermenschlichen Erhöhung zu absolutem und vergottetem Königtum, ist fast das Unmögliche wirklich gemacht und die hierarchische Gliederung der Gesellschaft in Weiten ausgespannt worden, die kaum noch Zusammenhänge mit einander zu haben scheinen und keine organische Gliederung mehr bewirken, sondern ein Auseinanderreissen und Entfremden der Glieder zur Folge haben müssen. Es war auch hier wieder ein rücksichtsloses Voranstellen der wirtschafts- technischen und der egoistisch-persönlichen Gesichtspunkte, die im Uebermass tätig waren bei der neuen Ordnung der Dinge. Ein glänzendes Gebäude war es, das sich da zu erheben begann ; aber die Beiseitelassung und selbst Niedertretung der charakterlich-ethischen und gemütlich-sozialen Interessen schwächte in bedenklichem Masse die Grundlagen, auf denen es ruhen musste.

Gewiss, der Zusammentritt aller bisherigen Einzelkulturen, der Viehzucht, der Handfertigkeit, des Ackerbaues, wie er sich hier vollzog, zu einem Kulturkreise lieferte die materielle Grundlage und Möglichkeit der Ernährung, Kleidung, Wohnung gewaltiger Menschenmassen, der ersten Vorbedingung höheren Kulturaufstieges. Die bis in die höchsten Höhen hinauf geführte ständische Gliederung der Massen hob eine Anzahl Menschen aus den gewöhnlichen Niederungen des Lebens empor und gab ihnen die Schwungkraft und den Mut, ihre Blicke auch auf feinere und höhere Ziele zu richten. Bei den übrigen Menschen mussten sowohl die durch die Masse gesicherten Absatzmöglichkeiten wie die Festlegung der Berufe,

die Rentabiltät der Arbeit und die Spezialisierung derselben fortwährend steigern und damit zu einer stets fortschreitenden Vervollkommnung der einzelnen Arbeitszweige führen, für die in den neu sich eröffnenden Lebensbedürfnissen, in dem gesteigerten Luxus, insbesondere der oberen Klassen, eine immer mannigfaltigere Verwendung sich auftat. Aber die Kluft zwischen den einzelnen Bevölkerungsschichten war gleich zu Beginn zu tief gerissen worden, schon durch das Prinzip der Geburt, dann aber durch den übermächtigen Kapitalismus der herdenreichen Hirtenvölker, der durch die Okkupation von Grund und Boden unheilvoll verstärkt wurde und in automatischem Wege zu ihrer immer stärkeren Bereicherung und zu rücksichtsloser Ausbeutung der übrigen Schichten führte. In der völligen Entrechtung durch Leibeigenschaft und Sklaverei aber wurden dann Hunderttausende und Millionen menschlicher Entwicklungsmöglichkeiten mit gewaltsamer Hand in den niedersten Regionen festgehalten oder ganz erstickt und in blutigen Greueln oft ganze Stämme mit besonderen nationalen Kultureigentümlichkeiten vernichtet und aus der menschlichen Gesamtentwicklung ausgeschaltet. Mit brutaler Offenheit legen uns ägyptische und assyro-babylonische Gemälde und Skulpturen mit ihrer trostlosen Mannigfaltigkeit des Sklavenlebens dar, in welcher Weise hier die Felder bebaut, die Kanäle und Dämme zustande kamen, die Tempel, Pyramiden und Obelisken aufgerichtet wurden, und die feinsten Dichter- und Denkerwerke griechischer und römischer Hochkultur vermögen nicht das grässliche Sklavenelend zu verdecken, aus dem diese Kultur emporwuchs und ohne welches sie trotz alles ihres Glanzes nicht bestehen konnte.

Sicherlich, die Zyklopenquadern des gewaltigen Baues waren zu lose und gewaltsam aneinandergefügt, und in der Vergottung auf der einen und der Entmenschung auf der anderen Seite waren die Tragbögen zu rücksichtslos überspannt : das war kein Bau für die Ewigkeit.

4. *Die soziale Entwicklung und die Religion.* — So etwa war, in grossen Zügen gezeichnet, der Stand der gesellschaftlichen Entwicklung, mit welchem die Kultur in die sog. geschichtlichen Zeiten d. h. in die Zeiten beginnenden Schrifttums eintrat und der natürlich die weitere Entwicklung derselben aufs Tiefgrei-

fendste beeinflusste und vielfach völlig bestimmte. Was für den weiteren Verlauf derselben ausserdem noch an Gestaltungskräften in Betracht kommt, geht vor allem von den grossen Geschichts-Religionen aus.

Am wenigsten wurde durch dieselben in der rein inneren Entwicklung in China geändert ; Taoismus und Konfuzianismus sind beide in ihrer Art nur Heraushebungen und Befestigungen eigenkultureller chinesischer Kräfte. In Indien bedeutet der Brahmanismus mit seinem schroffen Kastensystem nichts anderes als die religiöse Besiegelung der durch ein Eroberervolk herbeigeführten vertikalen Gesellschaftsgliederung. Der Buddhismus stellt zunächst eine müde Flucht vor diesem System dar ; er ist auch eine Reaktion der unterworfenen mutterrechtlichen Kultur und auch nur auf ihrem Boden gelangt er zu dauernder Herrschaft und kann die Auflösung der Kasten und eine leichte Besserung der Lage der Frau aufrecht halten. Beim Muhamedanismus liegt es offen zutage, dass er nichts anderes ist als die Religion des angreifenden Nomadismus und die religiöse Rechtfertigung seiner Eroberungszüge und seiner Alleinherrschaft.

Nur das *Christentum* ist es, das nicht nur keine blosse Bekräftigung irgendwelcher schon bestehender einseitig gerichteter gesellschaftlicher Kräfte ist, noch auch eine blosse müde Negation derselben darstellt, sondern das wie von einem ausserhalb der Strömungen stehenden festen Punkte aus mit neuen starken Kräften in die Kulturentwicklung eingreift, nicht mit äusserer Gewalt, sondern mit Ideen und Impulsen, mit Offenbarungen und Gnaden.

Diese Einflüsse sind es, und nicht irgendwelche eigene innere Höherstrebungen, welche das Bild der abendländischen Kultur in manchen Zügen anders gestaltet haben, als man es nach den blossen Fortentwicklungen der ethnologisch festgestellten Gesellschaftszustände der beginnenden Hochkulturen erwarten konnte. Diese Einwirkungen richteten sich in tiefster Erfassung des Kernproblems vor allem auf die Familie. Die Monogamie, die Unauflöslichkeit der Ehe, die Brandmarkung des Ehebruches nicht nur der Frau, sondern auch des Mannes, die Freiheit der Eheschliessung für beide Teile, die Wiederherstellung der Würde der Frau wie des Kindes : das alles sind Errungen-

schaften des Christentums und gehen unmittelbar auf seinen Stifter selbst zurück. Wenn dieser auch, in den Worten : « Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist », die hierarchische Ein- und Unterordnung approbierte, so trat er nicht bloss in dem gleich darauffolgenden « Gebet Gott, was Gottes ist » der Vergottung des Herrschers und Staates entgegen, sondern in seinem Ausspruch vor Pilatus, König in einem Reiche der Wahrheit zu sein, stellte er ein Reich des Geistes über die Reiche der Materie und der äusseren Gewalt. Indem er aber weiter die Gleichheit aller Menschen vor Gott, ihre Kindschaft zu Gott und damit ihre Brüderschaft untereinander proklamierte, gab er Kräfte in die gesellschaftliche Entwicklung hinein, die in ihrer fortschreitenden Entfaltung und Auswirkung auch die Ueberschreitungen des hierarchischen Prinzips bis zur Hörigkeit und Sklaverei hinunter von innen heraus korrigierten, und was an ihm haltbar war, ebenfalls auf das familiale Prinzip zurückführten und begründeten.

---

[3] La méthode historico-culturelle

par le R. P. Pinard de la Boullaye, S. J.

Si je ne me trompe, MM., rien n'est plus étranger, plus antipathique même aux conférenciers qui auront l'honneur de vous entretenir durant ces huit jours, que la pensée de se lier à un système, de céder à quelque courant de la mode, de vouloir fonder une école, au sens étroit du mot. Cependant, sans s'être concertés, plusieurs d'entre eux se sont trouvés d'accord pour accepter, dans une mesure d'ailleurs variable, les procédés de démonstration dont l'ensemble constitue la « méthode historico-culturelle » et certains au moins des résultats auxquels ils ont conduit. Un bon nombre de nos séances seraient donc à peu près inintelligibles et bien des assertions sembleraient absolument gratuites, si, dès l'abord, on ne vous exposait (ou l'on ne vous rappelait) en quoi consiste cette méthode et quelles conclusions elle semble autoriser.

Tel est l'objet de la présente conférence.

Vous savez, MM., par quels procédés l'école évolutionniste s'efforce de justifier ses théories : elle apprécie d'ordinaire le développement intellectuel, religieux et moral des sociétés humaines par leur civilisation dans l'ordre matériel ; elle considère comme une preuve de développement ou d'évolution uniforme l'universalité ou la fréquence de certains phénomènes, comme la magie, l'animisme, le culte des morts, le totémisme, sans se soucier d'examiner si conceptions et rites sont nés partout sur le sol où on les observe aujourd'hui, ou se sont au contraire répandus par voie de migration ou d'emprunt ; elle prétend établir l'ordre chronologique selon lequel idées et pratiques sont apparues, en les classant, des plus basses aux plus élevées, d'après un ordre logique et des possibilités psychologiques fort contestables.

C'est pour réagir contre ces abus qu'a été élaborée la méthode dont nous allons parler.

Préparée par les travaux de RATZEL et de FROBENIUS, qui ont fourni la preuve de migrations et d'emprunts, perfectionnée par GRAEBNER et ANKERMANN, surtout depuis 1904, elle a été formulée de façon plus systématique par GRAEBNER, en 1911. Depuis 1908, le R. P. SCHMIDT s'est appliqué à la faire connaître et à la perfectionner en plusieurs points. En 1921, en modifiant quelques détails, j'en ai donné moi-même un exposé (1), qui a reçu la bienveillante approbation du Dr. GRAEBNER et du R. P. SCHMIDT.

Je le soumets ici, avec quelques explications nouvelles, à vos réflexions et à vos critiques.

1° Nous verrons d'abord les caractéristiques essentielles de la méthode ;

2° nous étudierons ensuite ses procédés ;

3° nous essaierons enfin de préciser les limites de sa compétence.

I. — CARACTÉRISTIQUES DE LA MÉTHODE

1° Comme première caractéristique nous pourrons indiquer *l'exclusion de tout a priori.*

La méthode ne présuppose ni aucun des postulats de l'évolutionnisme, ni aucune thèse historique, philosophique ou théo-

(1) *La méthode historico-culturelle,* dans *RSR,* 1921, t. XI, p. 273-305.

logique : elle veut apprendre uniquement des documents et des faits ce qui a été.

Avec une loyauté parfaite, le R. P. SCHMIDT écrivait, il y a quelques années : « Le postulat unique de l'école historique... est celui d'une origine et d'une souche uniques du genre humain. Cette origine, à ce qu'il semble, devrait être cherchée en Asie » (1).

Il ne me contredira pas, je pense, si je note que cet « unique postulat » ou plutôt ce double postulat n'est nullement nécessaire et qu'il suffit pleinement d'utiliser ces deux idées, d'abord à titre de pures hypothèses, pour orienter provisoirement la recherche, puis, dans la mesure où elles sont appuyées par les sciences connexes, à titre d'indices convergents.

2° Exigeant des arguments positifs, *a posteriori*, la méthode historico-culturelle les trouve, non dans les traits généraux communs à toutes les civilisations ou du moins à plusieurs d'entre elles, mais dans la correspondance de conceptions ou de pratiques très particularisées, que n'explique aucune cause ou nécessité générale. En pareil cas, en effet, on est en droit d'affirmer une connexion historique entre les régions où ces accords s'observent : une telle parité est indice de parenté. Cette parenté acquiert d'ailleurs une certitude de plus en plus ferme, à mesure que les correspondances de même genre se révèlent plus nombreuses : c'est la preuve par convergence (ou, comme on dit plutôt en Allemagne, par accord ou concordance, *Uebereinstimmung*) des probabilités.

Qu'on veuille bien le noter : ces modes de raisonnement appuyés sur la répétition de détails topiques sont d'un usage constant en linguistique, où ils permettent de démontrer la parenté des langues — en critique textuelle, où ils aident à déterminer la généalogie des manuscrits — en critique littéraire, où ils servent à identifier les sources utilisées, à dénoncer les plagiats, à découvrir les auteurs de productions anonymes — en histoire, où ils constituent les seules voies possibles de démonstration... Dans toutes ces sciences, ils ont conduit à des découvertes importantes : ils ont fait leurs preuves.

---

(1) *RSPT*, 1913, t. VII, p. 237 ; cf. 1911, t. V, p. 60.

La méthode historico-culturelle, peut-on dire, n'est rien d'autre en somme que l'application des mêmes procédés au domaine de l'ethnologie.

Le Dr. GRAEBNER nomme *critère de forme* l'argument ou l'indice isolé que fournit la répétition exacte d'une particularité culturelle en des régions distinctes, par exemple la forme très spéciale et constante de l'arc, du canot, des masques etc... Il nomme *critère de quantité* le supplément d'évidence qu'apporte le nombre plus ou moins considérable des coïncidences semblables, soit dans le même objet, soit dans des objets différents ou en des parties diverses des civilisations considérées. Si la forme de l'arc ou celle de la hutte, ou celle du canot commandait celle des masques, des boucliers, des poteries, la répétition des mêmes formes constituerait, il est vrai, en tout et pour tout, un indice unique de parenté ; il resterait même de valeur peu probante, s'il s'agissait d'une vague harmonie des lignes, comme il arrive d'ordinaire dans un style bien défini d'architecture ou d'ornementation ; mais si l'on entend par *forme* des détails très précis de la technique employée, si *la quantité* des accords est relevée en des éléments manifestement indépendants (pratiques rituelles, conceptions mythologiques, organisation sociale), les deux critères de forme et de quantité peuvent fournir une démonstration convaincante : où l'accord est constant, la parenté des civilisations est certaine.

Comme on distingue dans l'étude des questions littéraires ou historiques une critique interne (celle qui considère ce que les textes disent d'eux-mêmes sur eux-mêmes) et une critique externe (celle qui considère ce que disent, sur la valeur de ces textes, des témoins ou des documents différents), on peut de même, en matière d'ethnologie, distinguer une *critique interne*, à savoir l'étude des éléments culturels en eux-mêmes (les rapports de forme ou qualité et de quantité) et une *critique externe*, à savoir l'étude des témoignages fournis par des disciplines connexes sur les relations des peuples considérés. L'anthropologie pourra dire, par exemple, si elle les estime de même race — la linguistique si leurs idiomes sont identiques ou dérivés d'une même souche — la mythologie comparée s'ils ont quelques traditions communes sur leurs relations anté-

rieures, sur des migrations qui expliquent leur répartition actuelle — la géographie si elle peut indiquer les voies de communication qu'ils ont suivies...

Critique interne et externe se contrôlent l'une l'autre. Si les critères de forme et de quantité sont suffisamment clairs et abondants, il est bien impossible que les sciences que nous venons d'énumérer viennent contredire leur témoignage ; elles peuvent du moins, dans certains cas où elle serait peu décisive, renforcer la preuve fournie par le nombre des coïncidences et la rendre péremptoire.

Pour résumer ces premières observations, nous pouvons dégager les caractéristiques essentielles de la méthode historico-culturelle :

a. elle est *positive*, parce qu'elle exclut les *a priori*, renonce à raisonner sur de pures possibilités logiques ou psychologiques, exige enfin comme point de départ des indices concrets, ayant au moins la valeur de probabilités ;

b. elle est *comparative*, parce que c'est par la comparaison minutieuse des éléments culturels qu'elle découvre les coïncidences de détail inexplicables par de pures rencontres ;

c. elle est *historique*, parce qu'elle s'appuie sur des faits historiques dûment constatés, à savoir, selon les cas, emprunts plus ou moins nombreux d'un peuple à un autre, influence plus ou moins étendue de telle civilisation sur telle autre, enfin, si l'accord se maintient dans toutes les parties des civilisations ou du moins dans leurs éléments les plus essentiels et les plus stables, origine commune des peuples ou tout au moins union archaïque dans une unité sociale plus ou moins stricte.

II. — PROCÉDÉS DE LA MÉTHODE HISTORICO-CULTURELLE

Nous pouvons maintenant examiner avec plus de détails les procédés de la méthode historico-culturelle, en d'autres termes la série des opérations par lesquelles elle se propose de déterminer l'histoire des civilisations et celle des religions qui en font partie.

Ces opérations comprennent trois étapes :

1. distinguer tout d'abord les différents types de civilisation (*Kulturkomplexe*) et déterminer leur répartition dans l'espace (*Kulturkreise*) ;

2. préciser ensuite la marche de l'évolution culturelle ou la succession des civilisations dans le temps ;

3. discerner enfin les causes ou les lois qui président à la formation et à la transformation des civilisations.

1° *Les types de civilisation et leur répartition géographique.* — Chaque fois que l'on veut procéder avec rigueur dans les sciences positives, la première tâche qui s'impose est d'établir des statistiques, des tables ou des cartes les plus exactes possible. Ainsi dresse-t-on des atlas géologiques, où les couches *isomorphes* sont repérées avec soin et distinguées par des teintes différentes — des atlas linguistiques, en commençant par tracer les lignes d'*isoglosses* ou *isoglossématiques*, qui délimitent les territoires où se manifestent des particularités identiques, puis des provinces linguistiques correspondant aux dialectes, enfin des circonscriptions plus étendues, correspondant les unes aux langues distinctes, les autres aux langues apparentées ou familles linguistiques. Tout de même convient-il, en matière ethnologique ou éthique (au sens large du mot ἦθος : pratique, coutume), de commencer par tracer des lignes *iséthiques*, qui réunissent les régions où s'observe une même particularité culturelle. Ces lignes ne coïncident pas comme des cercles égaux ou sensiblement concentriques. Elles ne peuvent même coïncider de cette façon, parce que les éléments culturels n'ont pas tous la même stabilité et parce qu'ont dû se produire, outre des transplantations en bloc ou des migrations de telles ou telles civilisations, nombre d'emprunts partiels. Parfois cependant, elles se recouvrent sensiblement, les mêmes coïncidences se répétant exactement en des régions très distinctes, pour tous les éléments constitutifs d'une civilisation : régime familial ou social, régime économique, religion, arts industriels, commerce, etc. C'est un fait. En de pareilles circonstances, on se trouve en présence d'un type de civilisation (*Kulturkomplex*) et d'un cercle culturel (*Kulturkreis*) à distinguer par une teinte uniforme dans l'atlas ethnologique.

Un *type de civilisation* ou *type culturel* est donc un ensemble d'usages et de conceptions caractérisé par des particularités qui se montrent associées de façon stable et qui présente, avant même qu'on ait pu préciser les causes d'une telle association,

ce caractère de répondre à sa manière *à tous les besoins de la vie humaine* : c'est pour autant un *système éthique*, encore inexpliqué, mais donné, comme un système linguistique se constate, avant d'être expliqué.

Un *cercle culturel* (1) est l'aire géographique continue ou discontinue où ce système est constaté.

Lorsque les lignes iséthiques qui caractérisent un type culturel se recouvrent exactement, sans se laisser pénétrer par celles d'un autre type, le type est *pur*, dans le cercle considéré ; il est *mixte*, dans le cas contraire : la carte révèle des emprunts plus ou moins nets, des influences plus ou moins profondes.

Quand la même carte manifeste en une région la presque totalité des particularités propres à un type, on peut avec une probabilité plus ou moins forte, parfois avec une certitude absolue, affirmer que cette région a possédé, au moins autrefois, le reste des éléments du même type et l'on peut la rattacher au même cercle culturel. On se trouve autorisé à le faire surtout, quand l'accord constaté jusque là porte sur les éléments culturels les plus stables. De telles *suppléances* se distinguent nettement de celles que pratique l'école évolutionniste : celles-ci sont la conséquence d'un *a priori* ; elles présupposent l'uniformité de l'évolution par toute la terre ; celles dont nous parlons reposent sur une induction : ainsi peut-on reconstituer avec certitude les parties manquantes d'un squelette, quand on est sûr qu'il appartient à une espèce dont on possède déjà des échantillons complets.

2° *Détermination de la succession des types culturels dans le temps.* — La répartition géographique des types culturels une fois établie, il reste à rechercher dans quel ordre chronologique ces civilisations ont fait leur apparition.

A. Le cas est relativement simple, s'il s'agit de *leur apparition dans une région donnée*. Supposons que, sur la carte, une civilisation en coupe une autre en divers tronçons, tels que ces parties soient à regarder, non comme des colonies tardi-

(1) Le mot français *cycle*, comme le mot *type*, a plutôt un sens formel (on parle d'un cycle d'idées, etc.) ; le mot *cercle* un sens territorial, comme le terme allemand *Kreis*. Il est donc préférable de traduire *Kulturkreis* par *cercle culturel*, plutôt que par *cycle culturel*.

vement fondées, mais comme le résultat d'un sectionnement plus ou moins violent. Il est clair que la civilisation coupante est plus récente dans son territoire que la civilisation qu'elle coupe. — Supposons que la carte montre des civilisations échelonnées le long d'une grande vallée ou d'une voie naturelle de pénétration. Il est à penser que les civilisations les plus anciennes, refoulées par des migrations successives, sont les plus éloignées de la porte d'accès ou du centre probable de diffusion ; on pourra tenir cette hypothèse comme justifiée, si l'on découvre, le long de ces grandes routes, quelques sites abruptes, par exemple, où s'observe la même civilisation que dans les territoires extrêmes : il est en effet certain que ces enclaves sont à interpréter, non comme des postes d'avant-garde, mais au contraire comme des postes d'arrière-garde, protégés par des conditions géographiques exceptionnelles contre le flot des migrations.

B. S'il s'agit de fixer, non plus l'ordre d'apparition dans une région déterminée, mais l'ordre d'*apparition sur terre, tout simplement*, la solution est encore aisée pour les civilisations composites : elles sont manifestement postérieures à celles dont elles dérivent ; les caractères des modifications introduites dans les éléments qu'elles utilisent peuvent même permettre de reporter leur formation à une période plus ou moins reculée.

Plus difficile à tous égards est le cas des *types purs*. Aucun indice isolé ne permet de le trancher ; la seule convergence d'indices multiples, internes, c'est-à-dire empruntés aux caractères des éléments culturels eux-mêmes, et externes, c'est-à-dire empruntés aux sciences connexes, peut y autoriser.

Parmi les indices internes peuvent être considérés comme manifestant une moindre antiquité les signes suivants : dans une certaine mesure, la complexité des us et coutumes (comme sont l'existence de castes sociales multiples, de classes nombreuses et d'empêchements raffinés pour le mariage, d'un droit coutumier très compliqué pour l'élection des chefs, les contrats de vente, etc.) — après une critique sévère, les traditions mythologiques sur l'origine relativement récente du peuple et de ses institutions — l'abstraction dans le langage et dans les mythes — le caractère analytique plus accusé des langues appartenant au même type culturel — la perfection relative des

arts industriels, etc. — Des signes contraires suggèreraient des conclusions opposées.

L'ensemble de ces indices peut déjà conduire, selon leur clarté et leur convergence plus ou moins sûre, soit à des probabilités sérieuses, soit à la certitude.

Leur témoignage peut être renforcé par celui des indices externes : tels par exemple ceux que fournirait la mythologie comparée, si elle permettait d'établir l'arbre généalogique des traditions et légendes — ceux que donnerait l'anthropologie comparée sur l'âge respectif des races dominantes — ceux que l'on déduirait de considérations géographiques : serait à classer, par exemple, comme le plus ancien absolument, le type culturel qui apparaîtrait comme le plus anciennement établi dans toutes les régions extrêmes où viennent aboutir les diverses voies de migration.

Ici donc pourraient être utilisées, à titre d'indices subsidiaires, les opinions les plus accréditées qui reportent en Asie le berceau des races humaines.

A titre strictement documentaire, je mets sous vos yeux un tableau (1) dressé d'après les publications du R. P. Koppers et du R. P. Schmidt et révisé par ce dernier avec son obligeance ordinaire. En vous donnant une idée précise des résultats auxquels aboutissent les principaux représentants de l'école historico-culturelle, il éclairera toute la suite de nos conférences. Veuillez toutefois ne pas oublier qu'il s'agit pour l'instant *des principes critiques* utilisés par ces savants et non *de l'application* qu'ils en font.

Poursuivons l'examen des principes.

3° *Détermination des causes et des lois de l'évolution.* — La répartition des cycles et leur succession une fois établies, il reste à expliquer les causes qui ont déterminé la formation des types de civilisation, celles qui ont présidé à leurs combinaisons et à leurs transformations, enfin, s'il est possible, celles qui ont régi l'évolution générale de l'humanité.

Sans prétendre épuiser le sujet, nous pouvons noter quelques principes sûrs.

---

(1) Voir au verso. — Dans notre livre, *L'étude comparée des religions*, t. I, appendice, p. 502-503, avec renvois aux explications données dans le texte.

	F. GRAEBNER (1904 sq.)	B. ANKERMANN (1904 sq.)	W. FOY (1906 sq.)
a	Civilisation tasmanienne	Civilisation primitive (*Urkultur*)	Civilisation primitive (*Urkultur*)
b	— du *boumerang*	— du *boumerang*	— du *boumerang*
c	Cycle papou occidental	Cycle africain oriental	Cycle totémiste
d	— — oriental	Cycle africain occidental	Cycle à 2 classes matrimoniales
e	Civilisation mélanésienne		Cycle de l'arc
f	— polynésienne	Civilisation soudanaise	Civills. polynés. (soudanaise)

W. SCHMIDT (1913 sq.)

Stades de civ.		Régime économique	Constitution familiale	Aire de diffusion
I	A	cueillette et petite chasse	monogamie ; exogamie locale	Pygmées et Pygmoïdes
	B = *a*	— — —	totémisme de sexe : exog. locale	Tasmanie : part. de l'Australie S. E.
Urkultur	C = *b*	— — —	exog. locale ; droit paritaire	Fractions de l'Australie, de l'Afrique, de l'Inde antérieure. (Amér. mér.) (1)
II	D = *c*	grande chasse	clans exogames	Australie occid., Afrique orient., part. de l'Inde antér. et des Amériques
Civilis.	E = *d*	culture par les femmes	succession paternelle deux classes exogames	Australie orient., Afr. occid., Indes
primaires	F	élevage du bétail	succession maternelle patriarcat autorité des grands-parents	fractions des deux Amériques Turco-tartares, Indo-européens, Sémito-hamites
III	G = *e*	mélange de E + F	matriarcat, sans classes exogames	voir E
Civilis.				voir D
secondaires	H = *f*	mélange de D + F	patriarcat, sans exogamie	cycles : *a*. austronésien, *b*. polynésien, *c*. indonésien, *d*. soudanais.
IV				
Grandes civ.				

a. Et d'abord, *chaque élément culturel, conception ou coutume, est à expliquer dans son milieu*, c'est-à-dire dans l'ensemble des idées et des usages auquel il se rattache et par les particularités géographiques, climatériques, économiques et autres du territoire où cet ensemble a pris naissance.

Ainsi la circoncision ne peut-elle être conçue comme un sacrifice des prémices de la vie sexuelle, dans une civilisation qui ignore le sacrifice de prémices.

Ainsi l'idée d'un Maître suprême ne peut-elle être dérivée du culte des morts, là où ce culte est inexistant, ni d'une influence sociale, où manque toute organisation hiérarchique bien caractérisée.

b. Pour fixer le sens originel d'une institution, chaque fois qu'il s'agit d'une civilisation dérivée, il faudra remonter jusqu'à la civilisation dont elle procède, par conséquent reconstituer au préalable la civilisation-souche et préciser son lieu d'origine.

Rappelons en passant que cette forme *primitive* ne peut être obtenue, ni en prenant comme son représentant fidèle *la plus ancienne des civilisations dérivées*, parce que celle-ci a pu évoluer à part — ni en éliminant les divergences propres aux divers membres de la même famille, pour retenir les seuls traits communs, parce que le type primitif devait avoir ses caractéristiques individuelles et parce que ce qui reste de commun, loin d'être primitif, peut être le résultat d'une évolution parallèle ou convergente — ni en prenant la moyenne de tous les traits tant communs que divergents, parce que cette moyenne est un produit de calcul, sans correspondant réel... Ici, comme en mythologie comparée, en linguistique comparée, en critique textuelle ou historique, la forme primitive ne peut être obtenue, qu'en recherchant les particularités que devait avoir la forme-souche pour que l'évolution pût se produire telle qu'on l'observe, en chaque membre dérivé, dans les conditions qui lui étaient propres.

c. On ne peut enfin présenter comme éléments d'une évolution organique ou normale que des éléments issus en réalité l'un de l'autre.

Ainsi le patriarcat ne peut-il être présenté comme dérivé du matriarcat, si le matriarcat n'appartient pas au même type culturel — ni le mariage monogame comme procédant d'une

promiscuité primitive, si la promiscuité est ignorée ou du moins n'a pas de place légale, officielle, dans la même civilisation.

Lorsque toutes ces opérations auront été bien conduites, alors seulement on pourra essayer de dégager les lois générales de l'évolution morale, religieuse et sociale. Le mot « loi » est au moins commode pour désigner les constatations générales auxquelles on pourra aboutir. Nous le retenons à ce titre. Quelles seront ces lois, l'avenir se chargera de le dire. Qu'il ne faille pas s'attendre à les trouver aussi rigides que dans l'ordre physique, un peu de réflexion et quelque connaissance de l'histoire suffit à en prévenir.

III. — COMPÉTENCE RESTREINTE DE LA MÉTHODE

Avant de conclure, il nous reste à examiner la portée de la nouvelle méthode, c'est-à-dire à quels résultats elle peut atteindre *par elle-même*, en vertu des procédés qui lui sont propres.

Cette question purement théorique ne semble pas très difficile à résoudre.

On concèdera sans peine qu'elle peut (en nombre de cas à tout le moins et pourvu qu'au cours des siècles certaines civilisations originellement différentes ne se soient pas absolument confondues) distinguer des civilisations *primitives* (au sens de plus anciennes) et des civilisations *dérivées* soit par évolution autonome, soit par fusion d'éléments empruntés.

C'est déjà un résultat de portée considérable. Voici par contre d'autres problèmes qu'elle est inapte à trancher.

a. La méthode aboutit bien à déterminer *certaines étapes* dans l'histoire des civilisations et des religions, comme la géologie, en distinguant les couches de l'écorce terrestre, arrive à fixer certaines périodes dans l'histoire de la terre ; mais elle ne fournit en aucune manière *une histoire continue* soit de la civilisation en général, soit de telle ou telle civilisation en particulier.

Précisons :

b. La méthode, par ses seules ressources, peut bien établir *certains faits* de grande importance (migrations, colonisations, conquêtes) ; mais elle ne peut certes déterminer de *quels indi-*

vidus relèvent les initiatives décisives dans l'expansion politique ou dans les transformations culturelles ou religieuses. De plus, pour aucun fait, elle ne peut fixer de *date précise*, parce qu'elle n'a aucun moyen d'apprécier le temps requis pour la transformation d'une institution ou d'une croyance, par exemple pour le passage de la propriété indivise à la propriété individuelle ou *vice versa*, pour le passage de l'animisme ou du polythéisme au monothéisme ou *vice versa*.

c. Elle ne peut davantage, à elle seule, découvrir *les formes rigoureusement originelles de la civilisation et de la religion*.

Il serait bien arbitraire d'y prétendre, si l'on se bornait à interroger les seuls non-civilisés actuels, puisque ce serait supposer gratuitement qu'on peut trouver chez eux des éléments d'information suffisants.

La prétention n'est pas moins insoutenable, même si l'on interroge conjointement les documents archéologiques qui concernent les peuples parvenus à la civilisation (ancêtres des Indo-européens, des Sémito-hamites, etc.) et les documents de la préhistoire. Supposons en effet, pour mettre les choses au mieux, qu'au moyen de cette méthode, on arrive quelque jour à dresser un arbre généalogique de tous les types culturels connus et à montrer leur dépendance d'une souche unique. En pareil cas, il resterait encore possible que des souches contemporaines de celles-là aient disparu sans laisser de traces. En conséquence, l'ethnologue, comme le linguiste et pour les mêmes raisons, pourrait seulement déclarer qu'il ne peut remonter plus haut.

Allons plus loin. Supposons qu'il soit possible d'exclure cette hypothèse de souches disparues et d'affirmer qu'on possède des documents de la première époque où la vie fût possible sur terre. Ces documents fussent-ils assez nombreux et assez explicites, faute de pouvoir évaluer quelle fut la longueur de cette période primitive et à quel moment de sa durée ces témoins appartiennent, l'ethnologue ne pourrait encore décider si la civilisation qui lui apparaît comme la plus ancienne n'est pas l'aboutissement d'une longue évolution et par conséquent quel fut au juste son premier état.

Le pourrait-il enfin, qu'il ne pourrait déterminer quelle est sa source *de fait*, c'est-à-dire si elle est due aux seules ini-

tiatives de l'homme ou à quelque intervention surnaturelle. Cette dernière conclusion s'imposerait, à vrai dire, si la civilisation ainsi restituée se révélait si parfaite qu'elle ne pût s'expliquer par des causes purement naturelles ; mais pareille hypothèse est loin d'être suggérée soit par la science, soit par la Bible. Au surplus, l'appréciation du naturel et du préternaturel relève de la philosophie.

d. A plus forte raison, la méthode historico-culturelle, comme toute autre méthode positive, n'a-t-elle, en tant que telle, aucune compétence pour se prononcer sur la valeur respective des civilisations ou sur la vérité des croyances qu'elles englobent : c'est aux philosophes d'en juger.

Ces limitations, si je ne me trompe, ne sont pas contestées par les partisans de la nouvelle méthode. Ils ne songent pas plus à résoudre seuls tous les problèmes qui concernent la philosophie des religions, qu'ils ne prétendent résoudre sans le secours des méthodes philologique, psychologique et historique ceux qui ont trait à la seule histoire des religions. Il leur suffit de remplacer par des procédés vraiment critiques ce qu'il y avait de contestable dans les procédés de l'ancienne école anthropologique, trop manifestement influencée par « le dogme transformiste » et par la philosophie évolutionniste.

Au terme de cette étude, une double distinction s'impose : tout d'abord, entre *la méthode* et *ses applications actuelles*, dont plusieurs peuvent paraître contestables — ensuite, entre *ses principes essentiels* et *les perfectionnements de détail*, que ses initiateurs sont unanimes à déclarer possibles et désirables. Sous bénéfice de ces réserves, n'est-il pas permis de dire que la méthode historico-culturelle se recommande par son objectivité — qu'elle marque un progrès considérable — que, dans la limite de sa compétence, l'avenir lui appartient ?

Certains esprits, il est vrai, peuvent se demander pourquoi elle est encore l'objet d'objections assez vives et de suspicions assez graves. Mais les raisons suivantes ne peuvent-elles expliquer ce fait ? — Elle est encore fort mal connue, même par ceux qui l'attaquent, comme M. Van Gennep, dont les méprises sont vraiment étranges et la partialité d'ailleurs mal dissimulée — elle étonne par les connexions qu'elle établit entre les

civilisations et l'on recule devant le labeur (labeur immense, il est vrai) exigé par le contrôle des preuves de détail qu'elle fournit — de plus, elle s'oppose nettement aux procédés de l'école évolutionniste ; elle a déjà ruiné plusieurs de ses thèses majeures ; ne serait-ce pas vraiment la première fois dans l'histoire qu'une question de science serait traitée par des raisons de science pure ? — Enfin, là où les objections portent, on oublie de faire les distinctions importantes que nous signalions tout à l'heure.

Qu'on l'étudie, fût-ce pour la réfuter. Il n'est guère douteux que l'on ne soit amené à adopter son orientation et ses principes. Si on les « met au point » par des précisions nouvelles, avant tous autres, ses plus chauds partisans en seront fort reconnaissants.

BIBL. — Fr. Graebner, *Methode der Ethnologie*, in-8°, Heidelberg, Winter, 1911 — W. Schmidt, *Die kulturhistorische Methode in der Ethnol.*, dans *Anthr.*, 1911, t. VI, p. 1010-1036 ; cf. 1912, t. VII, p. 1060-1062 ; *Neue Wege in der vergl. Religions- und Gesellschaftswissenschaft*, dans *Die Kultur*, 1911, p. 1-25 ; en trad. française, dans *RSPT*, 1911, t. V, 46-75 ; *Kulturkreise und Kulturschichten in [Amerika]*, dans *Zeitschr. für Ethnol.*, 1913, t. XLV, p. 1014-1124 ; cf. p. 1124-1130 ; cf. *Anthr.*, 1917-1918, t. XII-XIII, p. 1120-1127 ; 1919-1920, t. XIV-XV, p. 546-563 ; 1921-1922, t. XVI-XVII, p. 487-519 ; *La nouvelle méthode ethnologique*, dans *CRSER*, 1913, p. 43-57 (sommaire) et dans *RSPT*, 1913, t. VII, p. 218-245 (in extenso) ; cfr. *CRSER*, 1914, p. 49-65. — A consulter spécialement W. Schmidt et W. Koppers, *Völker und Kulturen*, in-4°, Regensburg, Habbel, 1915 sq., p. 63 sq.

H. Pinard de la Boullaye, *La méthode historico-cult.*, dans *RSR*, 1921, t. XI, p. 273-305 ; *L'étude comparée des relig.*, 2 in-8°, Paris, Beauchesne, 1922-1923 ; histoire de la méthode, t. I, c. VIII ; discussion critique, t. II, c. V ; cf. *Essai sur la convergence des probabilités*, dans *Revue néo-scolastique*, 1914-1919, t. XXI, p. 394-418 ; 1920, t. XXII, p. 5-36.

---

[4] Wirtschafts- und ergologische Formen und die ethnologischen Kulturkreise,

von Hochw. P. W. Koppers, S. V. D.

Das Thema meines gegenwärtigen Vortrages lautet : « Wirtschafts- und ergologische Formen und die ethnologischen Kulturkreise. » Der eigentlichen Behandlung des Themas sind einige *begriffliche* und *historische* Erörterungen vorauszuschicken.

I. — BEGRIFFLICHES UND HISTORISCHES ZUR ETHNOLOGISCHEN WIRTSCHAFTSFORSCHUNG.

Schon in meiner historisch-kritischen Studie zur ethnologischen Wirtschaftsforschung, veröffentlicht im *Anthropos* (1915-16, Bd. X-XI), definierte ich im Anschluss an Heinrich SCHURTZ die Wirtschaft als *die mit zweckbewussten Mitteln planmässig geübte Fürsorge von seiten des Menschen im Interesse seines köperlichen Daseins.* Damit ist einerseits gesagt, dass die wirtschaftliche Arbeit zunächst auf Erhaltung des körperlichen Lebens (Nahrung, Kleidung, Wohnung) hinzielt, wie anderseits, dass dieses Arbeiten beim Menschen ein von seinen *geistigen* Fähigkeiten dirigiertes ist. Nach dieser Definition stellt also das Wirtschaften ein *Spezifikum* des Menschen dar.

Das Wirtschaften als ein solches hinzustellen, dazu hielt ich mich berechtigt, ja verpflichtet, weil nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung weder Prähistorik noch Völkerkunde irgendwo oder irgendwann von kultur- und wirtschaftslosen Menschen zu berichten wissen. Mit anderen Worten : der Mensch tritt immer und überall als wirtschaftendes, wie überhaupt als kulturbesitzendes Wesen auf ; das Tier aber wirtschaftet nicht, was bei demselben vor allem deutlich wird aus dem Mangel an zweckbewussten Wirtschaftsmitteln. Im besonderen : Das Tier verfertigt sich solche nicht.

Nach dem Gesagten ist es klar, dass es nicht gebilligt werden kann, wenn in neuerer Zeit oft von einem Wirtschaften im Tierreiche geredet und geschrieben wird. Ebensowenig ist es statthaft, den primitivsten Menschenkindern, denen, die, etwa nur mit Pfeil und Bogen ausgerüstet, den Urwald nahrungsuchend durchstreifen, die Wirtschaft abzusprechen. Nein, auch sie wirtschaften, üben eine spezifisch-menschliche Lebensfürsorge, darum, weil sie mit zweckbewussten Mitteln in diesem Interesse tätig sind.

Es ist nützlich, unter Umständen sogar notwendig, bei wirtschaftsgeschichtlichen Untersuchungen zu unterscheiden zwischen *Produktion* und *Ergologie*. Während Produktion die Art der Lebensfürsorge (Jagd, Ackerbau, Viehzucht, usw.) bezeichnet, fallen unter Ergologie die in diesem Sinne gebrauchten Werkzeuge, Geräte und Waffen. Produktion und

Ergologie stehen also einerseits hier einander gegenüber, machen aber anderseits zusammen die Wirtschaft im weiteren Sinne aus.

Wir reden von *Wirtschaftsformen* und *Wirtschaftsstufen*. Die Wirtschaftsform wird bestimmt : 1. durch das, *was* der Mensch an pflanzlichen und tierischen Produkten von der Natur entgegennimmt ; 2. durch die Art und Weise *wie* er das tut. Ich erläutere das Gesagte an einem Beispiel. Sowohl die Stufe des Jägertums als diejenige des viehzüchterischen Nomadismus nährt sich im allgemeinen vorwiegend von tierischen Produkten. In bezug auf das, was hier die Menschen von der Natur an Produkten im Interesse des Lebensunterhaltes entgegennehmen, herrscht also wesentliche Uebereinstimmung. Aber dennoch sind die entsprechenden Wirtschaftsformen keineswegs miteinander identisch, und zwar deshalb nicht, weil in bezug auf die Art und Weise, wie die tierischen Produkte von der Natur entgegengenommen werden, ein grosser Unterschied besteht : in dem einen Falle (auf der Stufe des Jägertums) erjagt man die wild lebenden Tiere ; in dem anderen Falle (auf der Stufe des viehzüchterischen Nomadismus) zieht man die Tiere zu besagtem Zwecke auf, man züchtet sie.

Die Bezeichnung « Wirtschaftsform » ist eine neutrale, d. h. sie bringt nur ein blosses Nebeneinander verschiedener Wirtschaftseinheiten zum Ausdruck. Die Bezeichnung «Wirtschaftsstufen » kehrt dazu auch ein Höher und Nieder der Wirtschaftsformen, ein *stufen*mässiges Verhältnis derselben hervor.

Die beiden Termini, « Wirtschaftsstufen » und « Kulturstufen », werden häufig *promiscue* gebraucht. Natürlich ist eine solche Identifizierung niemals genau. Denn selbst bei den Primitivsten reicht die Kulturform stets bedeutend weiter als die blosse Wirtschaftsform.

Die ethnologische Wirtschaftsforschung war in der Vergangenheit wesentlich *Wirtschaftsstufenforschung*. Bis zum Insdaseintreten der historischen Ethnologie können wir füglich *drei* Perioden in ihrer Geschichte unterscheiden.

1. *Die Wirtschaftsstufenforschung in der Zeit des Altertums bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts.* — Die Wirtschaftsstufenforschung dieser Periode ist charakterisiert durch die sogenannte *Dreistufenlehre* : Jägertum (Paradies), Hirtentum und Ackerbau.

Die alten Griechen kannten drei Wirtschaftsformen : den höheren Ackerbau, das Hirtentum und das Jägertum. Daraus wurde die Dreistufenlehre. Also aus dem Nebeneinander wurde kurzerhand ein Nach- und Auseinander konstruiert. Diese Dreistufenlehre blieb vorherrschend bis nach der Mitte des 19. Jahrhunderts. Besonders das evolutionistisch orientierte Denken versöhnte sich sehr leicht mit der Dreistufenlehre. Denn diese Lehre bedurfte ja nur ein wenig evolutionistischer Aufmachung, und ohne weiteres stellte sie sich in Reih und Glied mit jenen wohlbekannten evolutionistischen Entwicklungsreihen, deren Konstruktion als höchstes Forschungsziel so allgemein den Anthropologen und Ethnologen der letztvergangenen Jahrzehnte vor Augen schwebte. In weiten Kreisen herrschte die Dreistufenlehre bis in das 20. Jahrhundert hinein.

2. *Die Wirtschaftsstufenforschung von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis* E. Grosse (1896). — Wie bekannt ist, erhielt die bald nach 1850 neu aufblühende Völkerkunde ein durch und durch evolutionistisches Gepräge. Interessant und lehrreich ist es, dass die Unmöglichkeit, auf kulturgeschichtlichem Gebiete an dem extremen Evolutionsprinzip festzuhalten, zuerst auf den konkreten Forschungsgebieten der Produktion und der Ergologie zutage trat. Auf dem Gebiete der Wirtschaftsstufenforschung kommt es infolgedessen zu Kompromissbildungen zwischen der extremen Fassung des Prinzips und den neuerlich bekannt gewordenen wirtschaftsgeschichtlichen Tatsachen.

Von ganz besonderer Bedeutung ist in dieser Hinsicht L. H. Morgans (1877) fünfstufiges Schema geworden. Morgan unterscheidet zwei Stufen der Wildheit und drei Stufen der Barbarei. Die letzte Stufe der Barbarei geht, wie Morgan meint, über in das Zeitalter der Zivilisation. Während Morgan für die ersten beiden Stufen, für die Stufen der Wildheit, an einer streng evolutiven materiell-wirtschaftlichen Entwicklung festhält, tut er das hinsichtlich der folgenden nicht mehr. Auf der untersten Stufe der Barbarei ist es, wo er Sonderentwicklungen eintreten lässt, welch letztere er dann auf die verschiedenen lokalen natürlichen Bedingungen zurückführt. So habe sich um diese Zeit auf der westlichen Hemisphäre, also in Amerika, ein Ackerbau ohne Viehzucht ausgebildet, während auf der östli-

chen, in Asien, vorwiegend eine viehzüchterische Kultur entstand.

Ein Dreifaches ist wohl zu dem MORGAN'schen Versuch besonders zu sagen : *a.* Auf dem Gebiete der Wirtschaftsentwicklung das extrem evolutionistische Prinzip festzuhalten, scheiterte schon damals an den bezüglichen Tatsachen. *b.* Da das Prinzip damit natürlich überhaupt durchbrochen ist, zeugt es von dem übermässig starken konstruktiven Drang des MORGAN'schen Geistes — freilich sind ihm darin nur zu viele gesinnungsverwandt —, wenn er trotzdem versucht, dasselbe für die untersten Stufen wenigstens zu retten. *c.* Soll hier der Hinweis nicht unterbleiben, dass MORGANS Massnahme nichts anderes wiederspiegelt als BASTIANS Lehre vom Völkergedanken, und zwar vom Völkergedanken in seiner Verbindung mit dem Evolutionsprinzip, genau so, wie auch BASTIAN selber das eine mit dem anderen verbunden wissen wollte. Es dürfte sich somit ergeben, dass auch BASTIANS Völkergedanke schliesslich aus dem Widerstreit geboren wurde, der vor seinem Geiste zwischen diesem Prinzip und den ihm nicht konvenienten Tatsachen sich erhob.

Bemerkt sei in diesem Zusammenhang, dass MORGANS wirtschaftsgeschichtliches Schema, ebenso wie das soziologische, von Fr. ENGELS in sein bekanntes Elaborat *Ursprung des Privateigentums, der Familie und des Staates* (1884) ohne wesentliche Abänderung übernommen und so dem sozialistischen Glaubensbekenntnis einverleibt wurde. Das Gleiche tat A. BEBEL in seinem an Auflagen so reichen Buche *Die Frau*. Es ist daher kaum eine Uebertreibung darin zu sehen, wenn E. GROSSE im Jahre 1896 schon von MORGAN als dem « Kirchenvater » des Sozialismus redet.

Relativ gute Ansätze zur *historischen* Behandlung des wirtschaftsgeschichtlichen Problems finden sich besonders bei dem bekannten deutschen Nationalökonom W. ROSCHER (bald nach 1850), bei der Engländerin Miss A. W. BUCKLAND (1878), bei dem Engländer H. L. ROTH (1887) und besonders bei dem deutschen Wirtschaftsgeographen E. HAHN (1890 ff.). E. HAHN hat seit je vor allem gegen die Dreistufenlehre gekämpft. Nach ihm folgt das Hirtentum dem Ackerbau, und nicht umgekehrt. HAHNS Theorienkomplex geht ganz mit den bekannten Lehren

des Panbabylonismus. Mit diesen teilt er einem absoluten Evolutionismus gegenüber zwar gewisse Vorteile, anderseits aber auch alle dessen (des Panbabylonismus) Einseitigkeiten, Unvollständigkeiten und Schwächen.

Fehlte es somit im ganzen nicht an Versuchen zu historischer Behandlung des Problems, so gelangte man ethnologischerseits doch erst um die Mitte der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts zu einer bewussten Ablehnung der evolutionistisch orientierten Wirtschaftsstufenforschung.

E. Grosse und sein epochemachendes Buch *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft* (1896) sind hier zu nennen. Grosse erkennt im Evolutionismus den schlimmsten Feind der Ethnologie. Die evolutionistischen Konstruktionen « à la Morgan » lehnt er mit aller Entschiedenheit ab. Er leugnet dann überhaupt die derzeitige Möglichkeit, eine wirklich entwicklungsgeschichtliche Folge der soziologischen und wirtschaftlichen Stufen wiederzugeben. Nur der Bequemlichkeit und Uebersichtlichkeit halber geschieht es, wenn er die Menschheit aufteilt in « Niedere Jäger », « Höhere Jäger », « Viehzüchter », « Niedere Ackerbauer » und « Höhere Ackerbauer ». Er warnt dann ausdrücklich davor, die Reihenfolge dieser fünf Stufen etwa historisch-chronologisch verstehen zu wollen. So bleibt also Grosse bewusst — es gereicht das seinem gesunden Forschersinn gewiss zur grössten Ehre — vor der Kern- und Wesensfrage, vor der Frage nach der historischen Folge der Stufen und ihrem kausalen Verhältnis zueinander, stehen. Uns kann das im übrigen weiterhin nicht verwunderlich erscheinen ; denn die Lösung dieser Frage ist endgültig nur möglich auf Grund der Historisierung der gesamten Ethnologie.

Wir gehen nunmehr dazu über, näher ins Auge zu fassen, welches Schicksal die Wirtschaftsstufenforschung, wie die gesamte ethnologische Wirtschaftsforschung, auf dem Boden der historischen Ethnologie bereits erlebt hat und welche weiteren Perspektiven wir ihr da stellen können.

II. — WIRTSCHAFTS- UND ERGOLOGISCHE FORSCHUNG AUF DEM BODEN DER HISTORISCHEN ETHNOLOGIE.

Wie im allgemeinen in den letztverflossenen Jahrzehnten die *Historisierung* der ethnologischen Wissenschaft sich vollzog,

kann ich als bekannt voraussetzen. Ich erinnere hier nur daran, dass der Ausdruck « Historisierung der Ethnologie » nichts anderes beinhaltet, als die konsequente Anwendung des historischen Prinzips auf ihr Gebiet. Das « Um » und « Auf » der vergleichenden ethnologischen Forschungsarbeit besteht demnach darin, den historischen oder verwandtschaftlichen Beziehungen im einzelnen nachzugehen. Das ist die theoretische Forderung, über welche zuerst Fr. RATZEL sich klar wurde. Einen praktischen Versuch machte er bekanntlich mit zwei ergologischen Objekten, mit *Bogen* und *Stäbchenpanzer*. Wir haben somit die ebenso interessante als bedeutsame Tatsache zu registrieren, dass vom ethnologischen Zweiggebiet der Ergologie aus die Bahn eröffnet wurde zur Historisierung des gesamten ethnologischen Forschungsgebietes.

Im Gegensatz zur Geschichtsforschung im landläufigen Sinne hat die Ethnologie es fast ausschliesslich nur mit sogenannten « unmittelbaren Zeugnissen » zu tun. Die Historisierung des Gebietes hat daher ihre besonderen Schwierigkeiten. Das Kriterium, das in dieser Hinsicht grundlegende und ausschlaggebende Bedeutung besitzt, ist das sogenannte *Formkriterium*. RATZEL zuerst brachte es in Anwendung bei der schon erwähnten Erforschung von historisch-genetischen Beziehungen bestimmter Bogen-und Stäbchenpanzerformen. So steht also nicht nur fest, dass die Erforschung der Verwandtschaftsverhältnisse bestimmter ergologischer Objekte die Historisierung der Ethnologie einleitete, sondern auch, dass im Bereich desselben Zweiggebietes der Ethnologie das Formkriterium seine erste bewusste Anwendung und Ausbildung erlebte, das dann naturgemäss eine nicht geringere Bedeutung für die historische Erforschung der gesamten übrigen Kulturerscheinungen ethnologischer Völker gewinnen musste.

RATZEL's Formkriterium lautet, kurz gefasst, wie folgt : bei gleichen oder ähnlichen Erscheinungen, die jetzt getrennt voneinander sich vorfinden, ist auf historischen Zusammenhang zu schliessen, wenn Gleichheit oder Aehnlichkeit weder aus der Natur des zugrundeliegenden Materials, noch aus dem Zwecke, dem der Gegenstand dient, erfliessen. Zur Illustrierung des Gesagten beziehe ich mich auf den westafrikanischen und melanesischen Bogen, von denen RATZEL selber ja auch ausging.

RATZEL fand, dass beiderorts der Bogenstab nach aussen flach, nach innen aber konvex sei. Als Bogensehne herrschte hüben und drüben die Rotangsehne vor. Um das Hinaufrutschen der Sehne zu verhüten, waren die Enden des Bogenstabes mit einem ausgeschnitzten oder einem aufgeflochtenen Wulst versehen. RATZEL sagte sich : Weder das Material, aus welchem der Bogen hergestellt ist, noch der Zweck des Bogens als solcher, erfordern gerade diese Eigentümlichkeiten. Die Uebereinstimmung in der Form des Bogens beiderorts muss also einen bestimmten äusseren Grund haben. Denn da es praktisch ausgeschlossen ist, dass wir es hier mit einem blossen Spiel des Zufalls zu tun haben, so bleibt nichts anderes übrig, als die Uebereinstimmung auf kulturgeschichtliche Verwandtschaft zurückzuführen.

Es leuchtet hier schon ohne weiteres ein, von welcher Bedeutung auf dem Boden der historischen Ethnologie das Materialsammeln, die exakte Kleinarbeit im Felde ist. Denn, will ich mit Hilfe des Formkriteriums Sicheres und Zuverlässiges erarbeiten, so bildet eine genaue Kenntnis der Formen, also der Objekte, wie sie *in rerum natura* sich vorfinden, die unerlässliche Voraussetzung. So bedeutet es denn keinerlei Uebertreibung, wenn man sagt : Die historische ethnologische Forschung lebt und stirbt mit dem zuverlässigen Material, speziell natürlich auch mit dem ergologischen Material.

Hier ist die Bemerkung wohl schon am Platze, dass einzelne Missionare nicht glauben mögen, es sei eine minder wichtige und daher weniger ehrenvolle Sache, die Ergologie eines bestimmten Gebietes genauestens festzulegen. Für die Historisierung der Ethnologie ist die exakte Beschreibung der ergologischen Objekte schliesslich von derselben Bedeutung wie diejenige des geistig-religiösen Lebens. Dass das letztgenannte Gebiet inhaltlich höher steht und für den Theologen besonders grössere Anziehungskraft besitzt, soll damit keineswegs in Abrede gestellt werden. Aber es kann nicht zweifelhaft sein, dass zunächst als notwendiges Mittel zum Zweck das eine ebenso wahrzunehmen ist, wie das andere, und, dass die Vernachlässigung des einen immer auch eine Schädigung des anderen bedeuten würde.

Dass das Arbeiten mit dem Formkriterium allgemein und

speziell auch auf ergologischem Gebiet im gegebenen Fall vor subjektiven Fehlgriffen nicht vollständig zu bewahren vermag, liegt in der Natur der Sache begründet. Notwendig ist hier das unablässige Bemühen, kein Mittel unbenützt zu lassen, das zur Aufstellung der vollen Wahrheit verhelfen kann. Der Gefahr des Irrens wird man weitmöglichst begegnen, wenn man alles das, was Fr. GRAEBNER gerade auch zu diesem Punkte in seiner *Methode der Ethnologie* zusammengestellt hat, recht beherzigt und ständig sich vor Augen hält.

So hat also das Studium einzelner ergologischer Objekte die Historisierungsarbeit der Ethnologie eröffnet und speziell auch zur Auffindung und Anwendung des Formkriteriums geführt.

Aber damit sind die Verdienste keineswegs erschöpft, welche dem Gebiete der Ergologie im Sinne der Umgestaltung der Ethnologie in eine Geschichtswissenschaft zukommen. Es war wesentlich auch das ergologische Forschungsgebiet, von dem aus zuerst die schliesslich nicht minder wichtige Entdeckung von geschlossenen ethnologischen *Kulturkreisen* gemacht wurde.

Dass der erste diesbezügliche Versuch auf L. FROBENIUS zurückgeht, ist bekannt. Ein genaueres Studium der Ethnographie Westafrikas und bestimmter Gebiete der Südsee offenbarte ihm nicht nur die verwandtschaftliche Beziehung in Bezug auf das eine oder andere Objekt, sondern liess ihm eine solche auch hinsichtlich eines ganzen Komplexes von Objekten deutlich werden. Die Objekte, welche FROBENIUS ins Auge fasste, waren vornehmlich Objekte des ergologischen Gebietes. Auf Grund dieser seiner Arbeit wurde FROBENIUS zum Schöpfer des sogenannten *Quantitätskriteriums* und der *Kulturkreislehre*.

Wie ohne weiteres ersichtlich, fusst das Quantitätskriterium nach Wert und Wesen ganz auf dem Formkriterium. Wie der Name es schon anzeigt, stellt es nichts anderes dar, als eine quantitative Erweiterung, eine wiederholte Anwendung des Formkriteriums. Die gegebenen Tatsachen waren es, die dazu zwangen, das Formkriterium bei verschiedenen Objekten zweierlei Komplexe immer wieder von neuem in Anwendung zu bringen. Und das eben führte zur Erkenntnis, dass nicht nur einzelne Objekte der Komplexe, sondern die ganzen Komplexe als solche miteinander historisch-genetisch verwandt sein

müssten. So also erweiterte sich von selbst das Formkriterium zum Quantitätskriterium, und es trat die *Kulturkreislehre*, die Lehre von ursprünglich geschlossenen, historisch-genetisch zusammengehörigen Kulturkomplexen, ins Leben.

Die Aufdeckung und Lehre von den Kulturkreisen bedeutete nun, wie man ohne weiteres sieht, für den Historisierungsprozess der Ethnologie eine neue Epoche. Auf diese Weise bekam man, wenn ich mich so ausdrücken soll, festeren Boden unter die Füsse, konnte überhaupt zielbewusster ans Werk gehen. Und zielbewusst gingen dann besonders, wie weiterhin längst bekannt ist, Fr. GRAEBNER, B. ANKERMANN, W. FOY und P. W. SCHMIDT und neuerdings speziell auf prähistorischem Gebiet Prof. MENGHIN an die Arbeit.

Man hat nun gegen diese Vertreter einer historischen Ethnologie unter anderem mehrfach auch den Vorwurf erhoben, dass sie bei ihrer Kulturkreisforschung zu einseitig auf das ergologische Material sich stützten. Hieraus geht für uns jedenfalls schon hervor, dass dieses Zweiggebiet der Ethnologie bei ihrem Historisierungsprozess seine grosse Rolle auch weiterhin gespielt hat. Das ist in der Tat so der Fall gewesen. Und ich bemerke gleich, dass die Herren dabei von einem ganz guten Geiste geführt worden sind. Und zwar das aus mehrfachen Gründen.

Zunächst weiss doch jeder ethnologische Fachmann, dass wir von vielen Primitiven der Erde derzeit kaum mehr kennen als ihre ergologischen Kulturprodukte. Will man also in solche Völkerkomplexe überhaupt schon irgendeine Ordnung bringen, so bleibt keine andere Wahl als das Studium dieses Gebietes. Dazu kommt, dass unsere ethnologischen Museen vorzüglich mit ergologischen Objekten angefüllt sind ; man kann es nur billigen, wenn die Forschungsmittel, welche so zur bequemen Benutzung bereit stehen, auch wirklich ausgenutzt werden.

Aber es sind gewiss nicht allein diese äusseren Gründe dafür massgebend gewesen, dass in den ersten Kulturkreisarbeiten das ergologische Gebiet eine so vorherrschende Rolle spielte. Unbewusst, zum Teil auch bewusst, sind hier auch Gründe mehr innerer Natur wirksam gewesen. Darauf hat jedenfalls P. W. SCHMIDT in seiner Arbeit *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika* schon mit folgenden treffenden Worten hinge-

wiesen : « An den Gegenständen der materiellen Kultur ist der Zweck in höherem Grade festliegend, und festliegender in gleich entsprechendem Grade ein scharf umrissener Teil der äusseren Gestalt dieses Kulturgegenstandes. Ebenso scharf zeichnet sich ein anderer Teil der Form dieses Gegenstandes ab durch die Natur des Materials, aus dem er verfertigt ist. Es ist klar, dass durch diese beiden Abgrenzungen wie von selbst dann auch derjenige Teil sich leichter herausstellt, der von jenem inneren Willen des Verfertigers selbst bedingt ist, der auch der eigentliche Verursacher und Träger des historischen Lebens ist. Damit sieht man leicht, wie gerade die Gegenstände der materiellen Kultur geeignet sind, *die ersten Zugänge* in das unentwirrbar scheinende Dickicht der Kulturentwicklung zu öffnen. »

Sie sehen, wie P. W. Schmidt hier der Ansicht ist, dass Ratzels Formkriterium sich zunächst am zuverlässigsten anwenden und ausbilden lässt auf ergologischem Gebiete, und dass daher schon aus rein taktischen Gründen von hier aus der Historisierungsprozess der Ethnologie zu beginnen habe. Mit diesem Grundsatz kann ich wenigstens mich nur ganz einverstanden erklären.

Aber abgesehen hiervon, lässt sich gerade bei den hervorragendsten Vertretern der historischen Ethnologie (Graebner und Schmidt) die Beobachtung machen, dass sie bald schon auch den übrigen Gebieten des kulturellen Lebens ihre eingehendste Aufmerksamkeit schenken. Wer die bezüglichen Arbeiten wirklich kennt, d. h. sie gelesen und studiert hat, weiss, wie daselbst die Gebiete der Soziologie, der Mythologie, der Religion, der Sprache, der physischen Anthropologie, usw., also Zweiggebiete der Ethnologie oder doch Hilfswissenschaften derselben, ihre immer weitergehende Verwertung finden. Indes hat uns hier dieser Punkt nicht weiter zu beschäftigen. Unsere nächste Aufgabe haben wir vielmehr darin zu sehen, herauszustellen, wie es denn dem besonderen Schwestergebiet der Ergologie, dem Forschungszweig der *Produktion* auf dem Boden der historischen Ethnologie ergangen ist.

Unter Produktion bzw. Produktionsform versteht man, wie ich im ersten Teil meines Vortrages ja schon sagte, die Art der Lebensmittelgewinnung, so wie sie von irgendeiner Men-

schengruppe in ausschliesslicher oder doch vorherrschender Weise geübt wird. Solange die Menschen Menschen sind, d. h. als geistig-sinnliche Wesen über die Erde wandeln, bedürfen sie der Nahrung aus dem Pflanzen-und Tierreiche zur Erhaltung ihres irdischen Daseins. Es liegt somit in der Natur der Sache begründet, dass den einzelnen ethnologischen Kulturkreisen neben anderen Eigentümlichkeiten von Haus aus auch eine eigentümliche Produktionsform zukommt. Das gehört ja zur Idee des geschlossenen Kulturkreises, und damit stimmen die Tatsachen auch vollkommen überein.

Schon L. FROBENIUS hatte nun der Erforschung der Produktionsformen im kulturhistorischen Sinne einige Aufmerksamkeit geschenkt. Aber eine gründlichere Behandlung liessen derselben erst GRAEBNER und SCHMIDT angedeihen. Für mehrere Kulturkreise arbeitete schon GRAEBNER die eigentümlichen Produktionsformen mehr oder minder klar heraus. Wie die gesamte Kulturkreisforschung, so hat auch dieser ihr Zweig besondere Förderung dann durch W. SCHMIDT erfahren. Die hierhergehörigen Untersuchungen sind wesentlich in der neuen Völkerkunde niedergelegt, die unter dem Titel *Völker und Kulturen* im Erscheinen begriffen ist. In dem speziellen wirtschaftsgeschichtlichen Teile, den das Werk gleich im ersten Halbbande bringen wird, denke ich dann selber auch mehrere der hier in Rede stehenden Fragen weiterer Klärung zugeführt zu haben. Erinnern darf ich hier vielleicht auch an meine historisch-kritische Studie *Die ethnologische Wirtschaftsforschung* (*Anthropos*. 1915-16, Bd. X-XI).

Ich gebe zunächst in kurzer Zusammenfassung einige der Hauptergebnisse wieder, welche alle diese wirtschaftsgeschichtlichen Untersuchungen auf dem Boden der historischen Ethnologie gezeitigt haben.

Mit neuer Klarheit trat ans Licht, dass auch das gesamte Wirtschaften des Menschen im Kerne ein historisches Geschehen darstellt. Daraus erfliesst ohne weiteres die Forderung, dass auch die ethnologische Wirtschaftsforschung, soll sie gedeihen, zur historischen Disziplin erhoben werden muss. Der enge Verband ferner, in welchem in jedem Kulturkreise die Wirtschaftsform und das übrige Kulturleben naturgemäss stehen, lässt eine Vollentwicklung der ethnologischen Wirt-

schaftsforschung nur erhoffen, wenn letztere erfolgt im engsten Zusammenhang mit gesamtethnologischen Untersuchungen. Die Reziprozität indes, welche hier vorwaltet, wird uns weiter noch näher zu beschäftigen haben.

Von methodologischem Werte sind noch folgende gewonnenen Gesichtspunkte. Eine Völkergruppe, mit einer bestimmten Wirtschaftsform ausgerüstet, wird bei freiwilligen oder notwendigen Wanderungen, im allgemeinen darnach streben, ein Erdgebiet wiederzufinden, wo die alte Wirtschaftsform beibehalten werden kann. Kommt eine Menschengruppe dauernd in ein Erdgebiet hinein, wo die alte Produktionsform nicht weiter zu bestehen vermag, so werden für gewöhnlich doch die ergologischen Formen grössere Konstanz behaupten ; dieses aus dem einfachen Grunde, weil eine bestimmte Produktionsform an ganz bestimmte örtliche Verhältnisse gebunden ist, während die Ergologie naturgemäss einer grösseren Anpassungsfähigkeit sich erfreut.

Hiermit ist, in einige methodologische Regeln gefasst, das Schicksal angedeutet, das Produktions- und ergologische Formen auf Grund der örtlich-geographischen Verhältnisse zu erleben pflegen. Das Schicksal, das dieselben Formen erfahren auf Grund mannigfacher kulturhistorischer Ereignisse, auf Grund namentlich der Verbindungen von Völker- und Kulturkomplexen, muss selbstredend aus der Einzeluntersuchung gewonnen werden. Diesen Einzelergebnissen weiter nachzugehen, kann nicht die Aufgabe des gegenwärtigen Vortrages sein. Wir wenden uns vielmehr der Behandlung einer weiteren methodologischen Frage zu, der Frage nämlich : Was bedeutet das E. Grosse'sche Prinzip « Erhellung der Gesellschaftsform durch die Wirtschaftsform » im Bereiche der historischen Völkerkunde ?

Das für alle historische Arbeit grundlegende Prinzip : « Herausstellung der ganzen Tatsachen ! » besitzt natürlich volle Geltung auch für das Gebiet der ethnologischen Wirtschaftsforschung. Und so ist gar nichts dagegen zu sagen, wenn die Vertreter der Kulturkreisforschung erst einmal mit allen Mitteln darnach strebten, die den einzelnen Kulturkreisen eigentümlichen Produktionsformen als solche möglichst klar ans Licht zu stellen. Ein Glück aber auch, dass der Menschen-

geist sich auf die Dauer nicht gerne dabei beruhigt, bestimmte Tatsachen im blossen Nebeneinander vorzufinden, sondern, dass er stets wieder darnach strebt, in den Kausalzusammenhang derselben einzudringen, kurz, eine Antwort zu erhalten auf die Frage : Warum gerade so und nicht anders ?

In der Neuzeit hat die Erkenntnis stets weitere Kreise gezogen, dass in jedweder menschlichen Gesellschaft die Produktionsform für das gesamte übrige Kulturleben von grundlegender Bedeutung ist. Die Ethnologen speziell haben einsehen gelernt, dass dieser Einfluss ein besonders grosser sein muss in allen primitiveren Kulturen, aus dem einfachen Grunde nämlich, weil die primitivere Produktionsform ihre Leute nicht nur allgemeiner, sondern auch intensiver in den Dienst der Lebensmittelgewinnung stellt. Kein Wunder also, dass bei einem so engen und dauernden Abhängigkeitsverhältnis des gesamten Kulturgebäudes von der Produktionsform, diese in tiefgehender Weise das übrige Kulturleben bestimmt.

In der konsequenten Verfolgung dieses Gedankens liegt das Geheimnis des Erfolges des Buches von E. Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft* (1896), das ich in den einleitenden Darlegungen meines Vortrages schon als eine epochemachende Arbeit bezeichnete. Die Anwendung des Prinzips « Erhellung der Gesellschaftsform durch die Wirtschaftsform » liess Grosse schon wahrhaft herrliche Resultate gewinnen. Ein voller Erfolg freilich konnte ihm noch nicht beschieden sein, weil damals eine Historisierung der Ethnologie noch in weitem Felde lag. Nachdem diese seitdem in weitgehendem Masse vollzogen werden konnte, hat nun P. W. Schmidt nicht versäumt, das Grosse'sche Prinzip abermals zur Anwendung zu bringen, und das bedeutet, wie ich glaube, wiederum eine neue Epoche, eine neue Epoche ebenso für die historisch-ethnologische Forschung im allgemeinen, wie für die Wirtschaftsforschung im besonderen.

Zunächst sei mir hier gestattet, eine methodologische notwendige Ergänzung zum Grosse'schen Prinzip wieder in Erinnerung zu bringen, wie ich sie früher schon einmal niedergeschrieben habe (*Die ethnologische Wirtschaftforschung*, p. 1069) : « Wir halten dafür, dass das letztere Prinzip in zweifacher Hinsicht eine höchst fruchtbringende Erweiterung

erfahren muss. Einerseits beleuchtet die Wirtschaftsform nicht nur die Form der Gesellschaft (und der Familie), sondern auch die der ganzen Kultur (Religion, Wissenschaft, Kunst usw. mitinbegriffen). Anderseits gilt das Prinzip auch in umgekehrter Fassung : Kultur- und Gesellschaftsform werfen auch ihr Licht zurück auf die Wirtschaftsform. Von welchem Werte derartige natürlich mit entsprechender Vorsicht gemachten Rückschlüsse für die historische Wirtschaftsforschung sein können, liegt auf der Hand. »

Wie und mit welch überraschenden Ergebnissen nun in diesem Sinne besonders P. W. SCHMIDT schon gearbeitet hat, das darzulegen, dafür genügt ein kurzer Vortrag nicht. Ich muss hier abermals auf die schon genannte umfassende Publikation *Völker und Kulturen* verweisen, wo alles Hierhergehörige sich zusammengestellt findet. Der Illustrierung halber indes sei das eine oder andere Beispiel herausgegriffen und in aller Kürze vorgeführt.

Dass die im Bereich der Naturvölker so weit verbreitete Einrichtung der geheimen Männerbünde eine Eigentümlichkeit mutterrechtlicher Ackerbaukultur sei, war schon von Fr. GRAEBNER erkannt worden. P. W. SCHMIDT versuchte darauf eine tiefere Durchdringung des Materials und er stellte sich im besonderen die Frage : Warum gerade in mutterrechtlicher Ackerbaukultur diese geheimen Männerbünde ? Das schärfere Insaugefassen der Produktionsform dieses Kulturkreises brachte Licht ins Dunkel. Der hier von der Frau gepflegte Ackerbau (Hackbau) nämlich schafft dem weiblichen Geschlecht eine derartige soziale Vormachtstellung, dass die Männerwelt beginnt dagegen Front zu machen durch den Zusammenschluss in geheimen Bünden. Diese Bünde schliessen das Frauengeschlecht nicht nur grundsätzlich aus, sondern sind direkt gegen dasselbe gerichtet. Ihr Ziel erreichen diese Bünde meist nur allzugründlich. Tendiert die mutterrechtliche Ackerbaukultur von Haus aus zu einer Weiberherrschaft, so macht die Tyrannei der Männerbünde sie hier gerade oft zu Sklaven. Es sind jetzt 10 Jahre her, wo P. SCHMIDT diese Erklärung für die geheimen Männerbünde aufstellte. Die Fortschritte, welche unsere Wissenschaft seitdem machte, haben manche neue Bestätigungen für seine Ansicht beigebracht.

Ein anderes Beispiel. Sie wissen, welch ein intrikates völkerkundliches Problem die Erscheinung des Totemismus darstellt. Aber auch hier sind wir, auf Grund der genaueren Erforschung der wirtschaftlichen Verhältnisse in ursprünglich totemistischen Komplexen, bereits auf bestem Wege des Rätsels Lösung zu finden. Interessant und lehrreich musste dem aufmerksamen Beobachter schon länger die Tatsache sein, dass so hervorragende Ethnologen und Totemismusforscher wie HADDON, REUTERSKIÖLD, GRAEBNER, ANKERMANN, W. SCHMIDT, immer mehr schon dazu neigten, den Ursprung des Totemismus im Sozial-Wirtschaftlichen zu suchen. Untersuchungen, die ich im vorigen Jahre selber speziell vom allgemein wirtschaftsgeschichtlichen Standpunkte derselben Sache widmen konnte, haben, wie ich glaube, neue Beweise in diesem Sinne zu tage gefördert.

Die Produktionsform jener Kultur, in welcher der Totemismus erstmalig entstand, war ohne Frage ein höheres Jägertum. Die kompliziertere Wirtschaftsform erlaubte da bereits ein Zusammenwohnen von grösseren Menschengruppen, als wie das niedere Jägertum der Urkulturen das gestattet. Die « höheren Jäger » nun, bzw. die einzelnen Gruppen eines solchen Stammes, begannen, bestimmte Jagdprodukte (Tiere) miteinander auszutauschen. Das am Ort besonders häufige Jagdtier kam als Austauschobjekt in erster Linie in Betracht. Das Motiv für den Tauschprozess bildete im Anfang, wie es sich schon mit grosser Wahrscheinlichkeit dartun lässt, das Verlangen nach einer Abwechslung ins Menu. Begreiflich, dass das Tier, welches gewissermassen das Tauschmittel bildete, sich grosser Wertschätzung erfreute. Aber vom Boden des rein Natürlich-Sozialen ist est allmählich in das Reich des Mysteriös-Mystischen hinaufgerückt, zum « Schutzgeist » des Stammes bzw. Clans erhoben worden.

Damit ist ganz kurz der wahrscheinliche Entstehungsprozess des Gruppen- oder Clan-Totemismus geschildert worden. Für alles Nähere muss natürlich auf die angegebenen Publikationen verwiesen werden.

Es würde zu weit führen, wollte ich im einzelnen auch noch zeigen, was die vergleichende Religionswissenschaft von einer intensiven ethnologischen Wirtschaftsforschung zu er-

warten hat. Ich erwähne beispielshalber nur, dass das Auftreten von weiblichen Gottheiten in mutterrechtlicher Ackerbaukultur seine entsprechendste Erklärung natürlich in den Produktionsverhältnissen dieses Kulturkreises findet. Auf die Tatsache ferner, dass die Urvölker einen Urmonotheismus relativ am reinsten bewahrten, fällt von der Erforschung urzeitlicher Wirtschaft her das vortrefflichste Licht.

Diese wenigen Beispiele müssen hier genügen. Ich denke sie zeigen Ihnen, dass es keine Uebertreibung in sich schliesst, wenn ich sagte, dass die Verpflanzung des GROSSE 'schen Prinzips auf den Boden der historischen Völker- und Religionskunde eine neue Aera für diese Wissenschaften bedeutet. Und nicht möchte ich es unterlassen, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, « dass die so erzielten Resultate natürlich von einer neuen Seite her die faktische und prinzipielle Richtigkeit der Lehre von den ethnologischen Kultureinheiten (Kulturkreisen) dartun. Denn wie könnte das eine Element das andere so trefflich beleuchten und erklären, wenn sie einzeln nicht Teile eines und desselben Kulturganzen (Kulturkreises) gebildet hätten ? Abgesehen davon, dass sie vielerorts — es ist das ja die tatsächliche Basis, von der die Kulturkreislehre ausgeht und ausgehen muss — noch gegenwärtig in vollerer oder geringerer Reinheit eine Einheit bilden » (*Ethnologische Wirtschaftsforschung*, p. 1069-70).

Bevor ich schliesse, noch eine Bemerkung. Wie es in den letzten Jahrzehnten auch in Nordamerika und zwar unabhängig von der entsprechenden Bewegung innerhalb des deutschen Sprachgebietes, zur Entwicklung einer historischen Ethnologie gekommen ist, kann ich als bekannt voraussetzen. Besonders interessant und lehrreich aber ist uns hier die Tatsache, dass auch dort wirtschaftsgeschichtliche Studien in gleichem Masse an Schätzung und praktischer Pflege gewannen. Zu nennen sind unter dieser Rücksicht besonders Forscher wie C. WISSLER, SWANTON, LOWIE und KROEBER.

Diesen Vortrag möchte ich ausklingen lassen in die Bitte, dass die Herren Missionäre künftig häufiger und eingehender noch, wie bisher, sich ergologischen und Produktionsstudien widmen. Mir scheint, dort, wo in dieser Hinsicht noch nichts Gründliches vorliegt, sollte man zunächst mit diesen Gebieten

beginnen. Das hat ohne Frage nicht nur sachliche, sondern auch persönliche Vorteile. So erzieht die Beschäftigung mit diesen konkreten und ihrer Natur nach objektiveren Gebieten zum methodischen und nüchternen Arbeiten. Wie manche luftige Theorien auf den Forschungsgebieten der Soziologie und der Religionswissenschaft speziell wären nicht in die Welt gesetzt, wenn die Herren Forscher den Ochs statt beim Schwanz bei den Hörnern gefasst hätten ! Dass ich es nicht verkenne, wie es im Einzelfalle eine Ueberwindung kosten mag, sich nicht gleich auf die Erforschung des geistig-religiösen Lebens stürzen zu können, sagte ich ja schon. Aber eine solche Ueberwindung hat gewiss, wie jede andere, auch ihren besonderen Segen zu gewärtigen : ein wenig später wird sie sich überreichlich lohnen.

BIBL. — GRAEBNER, *Methode der Ethnologie*, in-8°, Heidelberg, Winter, 1911. — SCHMIDT-KOPPERS, *Völker und Kulturen*, in-4°, Berlin-Regensburg, Habbel, 1922 — KOPPERS W., *Die ethnologische Wirtschaftsforschung ; eine historisch-kritische Studie*, im *Anthr.*, 1915-16 (Sonderausgabe, Lex. in-8°, Wien, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1917) ; ders., *Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde*, in-16°, M. Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1921.

---

5 La méthode philologique,

par le R. P. PINARD de la BOULLAYE, S. J.

Vous avez entendu parler des fouilles de Troade, d'Assyro-babylonie, de la Susiane. Poussées en quelques endroits jusqu'à plus de trente mètres de profondeur, elles ont ramené au jour les décombres de six ou sept villes superposées et des documents datant de plusieurs milliers d'années. Or, sans sortir de cette salle, il est possible de trouver certains débris de civilisations plus anciennes encore. Dans les langues diverses dont nous nous servons, formées qu'elles sont par les modifications successives de celles qu'employaient nos lointains aïeux, chaque mot est en effet comme une pièce de monnaie, usée par les siècles, mais qui révèle au connaisseur quelques traces

infiniment précieuses des figures ou des inscriptions qu'elle portait autrefois. Interpréter ces documents et éclairer par leur moyen les périodes archaïques de l'histoire, c'est l'objet de la *paléontologie linguistique*.

On pourrait lui trouver des précurseurs chez les étymologistes de l'Antiquité, chez les philologues de la Renaissance. En fait, sa méthode n'a pris un caractère scientifique qu'après la découverte des rapports du sanscrit avec le grec et le latin, par le jésuite Coeurdoux, en 1767, puis par William Jones et par la *Société Asiatique* de Calcutta, découverte qui aboutit, en 1816, à l'admirable *Grammaire comparée des langues indo-européennes* de Bopp et à la constitution de la linguistique comparée.

Les ressources qu'offrait cette science furent surtout exploitées en Allemagne, par Adalbert Kuhn, en Angleterre, par un autre Allemand, Max Mueller, en Suisse, par Adolphe Pictet, dans ses *Origines indo-européennes ou les Aryas Primitifs* (1659-63). On crut, à cette époque, avoir trouvé « la clef qui devait ouvrir toutes les serrures ». Il fallut bientôt revenir de ces illusions. Les insuffisances du procédé étymologique apparurent en effet manifestes, quand on vit notamment les membres les plus accrédités de la nouvelle école interpréter de manière très divergente la mythologie des textes sanscrits. Où Max Mueller, William Cox et Michel Bréal voyaient, avant tout, la description de phénomènes solaires, Adalbert Kuhn et Carl Muellenhoff croyaient reconnaître des phénomènes météorologiques (orages, tempêtes, tonnerres), Charles Ploix les divers aspects du ciel lumineux, Forchhammer des phénomènes aquatiques...

La réaction qui suivit, comme il arrive d'ordinaire, fut quelque peu excessive.

Aujourd'hui, un revirement se dessine, notamment chez O. Schrader, H. Hirt, A. Meillet, linguistes éminents et critiques beaucoup plus sévères.

En m'appuyant constamment sur les travaux de ces maîtres, j'essaierai, durant cette brève conférence,

1° de préciser les caractéristiques de la méthode philologique,

2° d'indiquer les services qu'elle peut rendre,

3° de signaler les dangers qu'elle présente.

I. — CARACTÉRISTIQUES DE LA MÉTHODE PHILOLOGIQUE

En résumé, la méthode philologique (1) étudie les concepts, les rites et les diverses particularités des civilisations et des religions archaïques, en utilisant les traces qu'ils ont laissées dans les langues des différents peuples. Elle emploie à cet effet deux procédés intimement unis, *l'analyse étymologique* et *la comparaison des idiomes* ; subsidiairement mais nécessairement, elle fait appel à tous les documents de *l'archéologie*.

a. L'étymologie. — De manière générale, l'examen des mots employés par un peuple permet de dresser en quelque sorte l'inventaire des idées profanes et religieuses qui avaient cours chez lui. L'étymologie, qui dissèque ces mots, en procure une intelligence plus profonde ; mais les difficultés que présente cette opération sont extrêmes.

Prenons par exemple le terme composé *re-ligio*. On l'a dérivé de *re-ligo* : la religion serait ce qui nous *re-lie* au monde divin. Psychologiquement, l'explication est acceptable ; étymologiquement, elle est inadmissible, le thème du verbe *ligo*, *ligare* pouvant bien donner *ligatio*, mais non *ligio*. Plus satisfaisante, entre plusieurs autres, l'opinion qui dérive le mot de *re-lego* : la religion serait ce qui nous porte à traiter (*re-passer*, *re-specter*) avec un soin spécial certaines catégories de devoirs. Dans cette explication, les lois de dérivation sont satisfaites, mais notre curiosité psychologique l'est beaucoup moins...

Les mots simples sont en général d'une interprétation plus délicate encore. Celui qui signifie *dieu* chez les Iroquois, *niio* est simplement inintelligible dans leur langue. L'énigme se résout, quand on apprend qu'il est la transcription, accommodée au génie de leur idiome, du français *dieu*, dérivé lui-même du latin *deum*. Le mot grec de même signification, Θεός, est aussi obscur. Nombre d'auteurs anciens le dérivaient de la même racine que θέω, courir (les astres-dieux parcourent les espaces) ; d'autres de la même racine que τίθημι, θέσις (les dieux étant les auteurs des dispositions qui apparaissent dans l'univers). Aujourd'hui, on hésite entre la même racine θε-

(1) Bien qu'on distingue nettement aujourd'hui entre *philologie* et *linguistique*, la qualification de méthode « philologique » semble devoir être maintenue, précisément parce que la linguistique comparée n'est ici qu'un moyen d'arriver à la connaissance de la civilisation et de son histoire.

τίθημι, établir, placer) et la racine θες (θέσσασθαι, prier) : un dieu serait ou *celui qui établit les choses*, ou *celui qu'on prie*... Notre science, devenue plus exigeante, élimine bien des interprétations erronées ; mais elle aboutit souvent à des solutions plausibles plutôt qu'indiscutables.

Les difficultés qui l'arrêtent s'expliquent par le long usage ou plutôt par l'usure des siècles : les racines plus ou moins modifiées sont devenues telles qu'en bien des cas on ne sait plus au juste à quelle série précise de dérivés — c'est par les dérivés en effet que leur sens s'éclaire — il convient de les rattacher. Ainsi les pierres des formes les plus diverses, roulées sur les grèves pendant des siècles, arrivent-elles à se ressembler de telle sorte qu'il devient impossible de déterminer quelle était leur forme première.

Si donc, comme chez les auteurs anciens, elle appuie ses interprétations sur de simples assonances, sur des similitudes de son plus ou moins précises, on comprend que l'étymologie ne puisse être qu'une combinaison d'à-peu-près, insipide ou ingénieuse, selon le talent des écrivains. Si, négligeant les particularités orthographiques qui distinguent encore les mots, soit au sein d'une même langue, soit en des langues différentes, elle réclame le droit de faire permuter les lettres les unes avec les autres, elle justifiera pleinement la définition qu'en donnait VOLTAIRE : « une science où les voyelles ne sont rien et les consonnes fort peu de chose » ; rien n'empêchera de soutenir, comme le disait plaisamment le même VOLTAIRE, que l'empereur de Chine *Ki* est le roi *Atoës*, puisqu'il suffit pour le prouver de changer *K* en *A* et *i* en *toës*.

Mais il y a moyen d'éviter pareil arbitraire : c'est d'étudier de près les lois de la dérivation, dans le corps même d'une langue, et les lois des correspondances phonétiques, entre les langues apparentées. La linguistique a progressé du jour et dans la mesure où elle est entrée dans cette voie.

Qu'elles soient dues en effet à une cause climatérique, qui porte par exemple à ouvrir plus ou moins la bouche, ou à une conformation spéciale des organes, ou à telle mode devenue prédominante, ou à une certaine logique instinctive, les particularités de langage propres à une région portent de manière uniforme sur les séries entières de voyelles ou de consonnes :

les mêmes lettres sont modifiées dans le même sens, partout où elles se rencontrent. Nous pouvons l'observer encore de nos jours, dans les patois ou dans les dialectes modernes, et chez les étrangers qui emploient notre propre langue, mis à part les rares individus qui arrivent à la parler « sans accent ».

Pour n'être plus trompé par de vagues analogies dans la prononciation ou dans l'écriture, la méthode *étymologique* doit donc se faire *comparative*.

b. La comparaison des langues. — C'est dire qu'il convient, avant tout, de dégager de la comparaison des langues apparentées les lois phonétiques qui président à leurs modifications respectives, en d'autres termes de dresser des tables très précises des correspondances entre leurs diverses consonnes et leurs diverses voyelles. Lois et tables acquièrent une certitude absolue, quand elles sont appuyées sur des centaines ou des milliers de cas. Telles notamment les tables que GRIMM a publiées pour l'étude des langues indo-européennes.

A l'aide de ces tables, on peut voir clairement quelle forme devait avoir un même mot, aux divers stades de ses transformations — quelle forme il devrait avoir dans telle langue-souche, si réellement il en dérivait, ou dans telle langue-sœur, s'il avait avec elle quelque lien de parenté. La parenté une fois établie, on peut remonter à la racine commune.

Pour revenir à l'exemple choisi, on reconnaîtra que l'italien *dio*, l'espagnol *dios*, le français *dieu* ont pour ancêtre le latin *deus*.

Remontant plus haut, on constatera l'équivalence du latin *deus*, du sanscrit *deváh*, du zend *daēvō*, du vieux prussien *deiwan*, du vieil islandais *tivar* (les dieux), du gaulois *dēvo*, du vieil irlandais *dia* etc.

De la même racine est dérivé un adjectif *divyáh*, en sanscrit, δῖος, en grec, *dius*, en latin, *dēa*, en islandais... « Or ce mot signifie *brillant* et ne saurait être séparé du nom du jour, du ciel lumineux, très souvent divinisé : sanscrit *dyauh*, ciel, jour, grec Ζεύς, ΔιFός, latin, *Juppiter* » (1).

Arrivé là, on est sûr de posséder, non pas « le concept archaïque du divin », propre au groupe ethnique d'où sont

(1) A. MEILLET, *Introd. à l'étude compar. des langues indo-européennes*[3], c. VIII, p. 388.

dérivées les langues nommées plus haut, mais un renseignement qui permet d'en saisir quelque chose.

Ce n'est pas le lieu d'exposer toutes les règles qui concernent ce sujet. Toutefois ce genre d'études est si séduisant et nos chers missionnaires y consument si souvent un temps précieux, en pure perte, qu'il semble opportun de consigner au moins ici deux principes élémentaires.

Le premier peut se formuler ainsi : loin de regarder comme décisives les ressemblances actuelles plus frappantes, il faut au contraire tenir pour assuré que, *plus les mots se ressemblent aujourd'hui, moins il est probable qu'ils dérivent d'une même souche*. Tout de même peut-on affirmer avec certitude, si deux individus déjà avancés en âge se ressemblent actuellement « comme deux gouttes d'eau », que ce ne sont pas des jumeaux. La raison commune de cette double assertion, c'est que des types originairement identiques, hommes, choses ou vocables, soumis à des influences variées, soit quant à leur nature, soit quant à leur seule intensité, en arrivent forcément à se différencier de plus en plus. Où les différences sont nulles, il n'y a donc pas lieu de supposer une parenté, mais une rencontre fortuite.. Ainsi l'anglais *bad* et le persan *bad*, le latin *locus* et le sanscrit *lokas*, l'anglais *whole* et le grec *ὅλος*, le français *feu* et l'allemand *Feuer*, malgré la similitude de leur forme et l'identité de leur sens, ne sont-ils pas de même origine. Au contraire, *ἐπίσκοπος*, *évêque*, *vescovo*, *obispo*, *bishop* et *Bischof* sont rigoureusement le même mot. Enfin voici un exemple plus typique : l'anglais *I*, le français *je*, le gothique *ik*, l'allemand *ich*, le grec *ἐγώ*, le sanscrit *ahám*, le zend *azəm*, le vieux perse *adam* sont le même pronom de la première personne. On n'en doute plus ; mais c'est précisément, peut-on dire, parce que pendant des siècles on ne s'en est pas douté : les divergences qui rendent la parenté méconnaissable aux yeux du vulgaire sont telles qu'a dû les produire l'action du temps.

Et voici le second principe : *la preuve péremptoire de parenté entre les langues n'est pas à chercher dans les correspondances de leur vocabulaire, mais dans leur système de dérivation, de déclinaison et de flexion*. On peut en effet, sans limite aucune, emprunter des mots à une langue voisine ; mais la dernière chose que l'on emprunte, c'est la manière d'utiliser ces mots,

de les modifier par voie d'affixes, de suffixes ou d'altération phonétique, de les construire avec d'autres pour en former des phrases, bref ce sont les habitudes invétérées de pensée qui caractérisent *le système grammatical* de la langue maternelle (1).

Revenons à la méthode philologique.

c. Recours subsidiaire aux documents archéologiques et historiques. — Les observations que nous avons dû faire plus haut auront déjà permis d'entrevoir que l'étymologie, même appuyée sur la comparaison des langues, demeure un instrument de recherche insuffisant.

En effet, elle fournit seulement *une* des caractéristiques des objets désignés, mais elle n'en donne pas une description complète. Combien vagues demeurent par exemple nos représentations du javelot, de l'âme, des dieux, quand nous savons uniquement que la racine de ces mots exprime respectivement l'idée de *jet*, de *vent* ou de *souffle*, de *lumineux* ou de *brillant* ?

En second lieu, elle indique uniquement le sens originel des racines, nullement le sens pris par les mots à l'époque (tardive peut-être) où ils ont été formés ou confisqués pour un usage spécial, encore moins les nuances successives qui ont pu modifier ce sens jusqu'à le faire passer du blanc au noir. Ainsi le grec δαίμων, génie, et le zend *dāevō*, dieu, en sont-ils arrivés à signifier « démon »...

Enfin l'étymologie, à elle seule, ne renseigne pas sur l'importance relative des idées, des usages, des choses dont elle amène à constater l'existence. L'examen du vocabulaire entier peut, il est vrai, y suppléer dans une certaine mesure, à la manière d'un inventaire : mais cet inventaire, pour autoriser des conclusions de quelque valeur, devrait être *complet* et il ne peut l'être, chaque fois qu'il repose sur le dépouillement d'un petit nombre de textes ; de plus, il devrait être *dressé par époques*, et il ne peut l'être, à moins qu'on ne dispose de documents littéraires assez abondants et datés.

Pour toutes ces raisons, il est indispensable de contrôler et de compléter les indications que l'étymologie peut procurer par

(1) Pour une raison analogue, les correspondances lexicologiques qui portent sur les termes les plus nécessaires à la vie (homme, femme, partie du corps, manger, boire, dormir, agir), sont plus probantes. C'est un fonds de roulement que possède toute langue même rudimentaire. L'emprunt en ce domaine est donc moins probable.

l'étude des mythes, des hymnes, des légendes, des dictons populaires, du mobilier cultuel, des *ex-voto*, des inscriptions funéraires, bref par tous les documents historiques dont on peut disposer. Les auteurs récents en conviennent.

Ayant ainsi caractérisé la méthode comme *étymologique*, *comparative* et *historique*, essayons d'indiquer avec plus de détails les services qu'elle peut rendre.

II. — SERVICES QUE PEUT RENDRE LA MÉTHODE PHILOLOGIQUE

Nous nous bornerons à en signaler trois (1) : elle permet de déterminer *les relations de parenté entre les religions* — elle éclaire *la préhistoire des religions-souches* — elle renseigne sur *l'évolution respective de celles qui en dérivent.*

a. Détermination des relations de parenté. — Nous avons vu que la méthode philologique s'appuie sur les conclusions de la linguistique comparée.

La parenté entre les langues, établie par cette science, prouve par elle-même, non l'*unité de race*, chez les peuples qui emploient le même idiome, mais, en un sens assez large, leur groupement en *une unité sociale ou ethnique distincte* et *l'unité de leur civilisation* : seuls en effet peuvent conserver une même langue les peuples réunis par une autorité assez forte ou par des intérêts communs assez puissants.

A ce titre, la parenté des langues fait prévoir celle des religions, comme partie intégrante de la civilisation commune, voire même comme partie principale, car, dans l'antiquité surtout et de nos jours encore chez les non-civilisés, la religion pénètre et commande pour une large part les relations familiales, sociales, commerciales. Certains auteurs exagèrent ce rapport des langues, des civilisations et des religions ; ils ne tiennent pas assez compte de ce fait, que la religion est souvent le dernier des domaines que laisse violer une nation vaincue, même lorsqu'elle est obligée d'accepter la civilisation du vainqueur ; mais, de toutes manières, la constatation de l'*unité*

(1) D'un point de vue plus général, on ne saurait trop insister sur l'utilité que présente l'étude de la linguistique comparée. Aucune autre science ne permet d'apprendre, par des exemples aussi clairs et aussi sûrs, les règles générales de la méthode comparative, les précautions minutieuses qu'elle exige et les réserves qu'elle impose. Voir notamment les ouvrages cités à la fin de cette conférence.

ethnique est de grande importance. La linguistique comparée, au XIXe siècle, en apprenant à traiter les religions par groupes apparentés, en a transformé l'étude. Par l'emploi de la méthode comparative, elle a permis de retrouver les homologues (dieux, notions, rites), de comprendre bien des cas obscurs dans l'une ou l'autre des religions-sœurs, de suppléer pour une part au silence des documents... Ses recherches ont porté surtout sur les langues indo-européennes et les langues sémitiques, mais voici que les découvertes du R. P. SCHMIDT sur les relations des langues australiennes et sur celles des langues austriennes (ancien groupe malayo-polynésien), découvertes complétées par celle de CONRADY sur la parenté des langues austriennes avec les langues indo-chinoises (tibéto-birmaniennes) ouvrent à ces recherches de nouvelles perspectives.

b. Aperçus sur la préhistoire. — Le rapprochement des langues apparentées fournit en outre le moyen de découvrir, par la comparaison de leur vocabulaire, les concepts et les usages religieux que les peuples possédaient en commun au temps de leur indivision. Les mots de leur vocabulaire en gardent la trace. L'étymologie les dissèque. Nous avons noté plus haut ses insuffisances. Elles peuvent s'atténuer toutefois, si l'on interroge les concepts ou les usages solidaires, pour les éclairer les uns par les autres, bref si l'on a recours à *la démonstration par convergence* (1). Pour être décisive, cette preuve doit être fournie en partie double, *directe*, par accumulation des indices qui trahissent l'existence d'une idée ou d'une pratique, *indirecte*, par l'absence constatée des termes qui exprimeraient des idées ou des institutions contraires.

Ainsi a-t-on pu soutenir la thèse d'un dieu suprême primitif, commun aux Indo-européens, *Dyâus pita*, Ζεὺς πάτηρ, *Jupiter* (2)... celle d'un dieu suprême commun aux Sémites, *El* en phénicien et en hébreu, *Il* ou *Ilu* en babylonien (3).

---

(1) Voir *CRSER*, 1914, p. 115, et pour plus de détails notre étude citée p. 81.

(2) DARMESTETER, *Essais orientaux*, in-8°, Paris, Lévy, 1883, p. 105-133 ; A. MEILLET, *Introduction*3 p. 387-389 ; *Linguistique historique*, p. 323 sq. ; VAN GINNEKEN, *CRSER*, 1913, p. 87-89.

(3) LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*2, in-8°, Paris, Lecoffre, 1905, p. 70 sq. ; la thèse est contestée par le Dr. HEHN, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1913, p. 150-200.

Ainsi encore, en étudiant les termes qui indiquent la parenté chez les Indo-européens et chez les Sémites, a-t-on pu démontrer l'inanité des thèses d'un matriarcat originel, du moins en ce qui les concerne : leur vocabulaire atteste la détermination de la parenté par la ligne paternelle (1).

On peut éclairer, par la même voie, les institutions qui concernaient le mariage, les concepts de propreté et de pureté, que certains auteurs prétendent originellement identiques, ceux de sacré et de profane etc.

En reconnaissant les services que cette méthode peut rendre, il importe toutefois d'éviter certaines exagérations.

Notons-le tout d'abord : elle peut bien fournir certains renseignements sur l'époque où les nations qui parlent des langues apparentées étaient encore plus ou moins associées ; mais il serait illusoire d'imaginer qu'elle puisse arriver à *reconstituer intégralement* leur civilisation. La linguistique comparée a dès longtemps abandonné la prétention de « reconstituer » leur langue commune : sauf un petit nombre de cas, elle vise seulement à déterminer, avec une probabilité croissante, la physionomie que devaient avoir les éléments du vocabulaire commun, pour que l'évolution de chaque langue pût être telle qu'elle l'observe. La science comparée des religions est tenue à une modestie semblable.

Pour retrouver en effet le patrimoine religieux des peuples avant leur séparation, elle est obligée, elle aussi, de retenir seulement ce qui est commun à tous les groupes ou du moins ce qui est attesté chez des membres assez divers de la même famille pour exiger la préexistence du concept ou de l'usage, au temps de l'indivision, sous une forme ou sous une autre. Pareille imprécision ne laisse plus de place aux détails les plus vivants, supprime presque tout relief, et donne, en fin de compte, des esquisses squelettiques...

Encore n'est-on pas sûr de pouvoir jamais retrouver toutes les pièces du squelette. Des institutions ou des notions ont pu en effet s'oblitérer dans toutes les branches de la famille, ou subsister seulement dans l'une ou l'autre, les termes qui les désignent disparaissant en même temps. Dès lors, l'attri-

(1) A. MEILLET, *Introduction*[3], p. 377 sq. ; LAGRANGE, *Relig. sémitiques*[2], p. 114.

bution de ces usages ou de ces concepts à la religion-souche, bien que nécessaire en droit, peut devenir en fait impossible, faute de preuves critiques suffisantes...

A plus forte raison, la méthode philologique ne peut-elle trancher les questions d'origine, c'est-à-dire déterminer, non seulement les formes archaïques des religions-souches, mais les formes absolument primitives de la religion ou des religions. Pour résoudre de tels problèmes, dans la mesure restreinte que les observations faites plus haut permettent d'entrevoir, il faudrait en effet pouvoir affirmer ou bien que les familles de langues sont irréductibles à une souche unique ou qu'elles sont réductibles. Or, actuellement, on ne peut se prononcer ni dans un sens ni dans l'autre. Si les réductions déjà opérées autorisent quelques espoirs, il convient d'ajouter qu'on ne sait si l'on pourra jamais progresser dans cette voie, parce qu'on ignore si quelques langues très anciennes, nécessaires pour établir certains liens de parenté, n'ont pas totalement disparu. Dans l'une ou l'autre hypothèse d'ailleurs, on ne pourrait déterminer si les vocables religieux attestés dans « la langue primitive » ou dans « les premières langues » remontent au premier âge de chaque unité ethnique ou sont apparus bien plus tard.

Quant au jugement à porter sur la vérité et sur la valeur de ces formes religieuses originelles, il relève évidemment de la philosophie.

Ces questions mises à part, il demeure légitime de chercher à préciser l'évolution plus récente des civilisations et des religions.

c. Aperçus sur l'évolution respective des religions apparentées. La première constatation, en ce domaine, est celle de *l'indépendance* qui s'affirme, chez les divers membres d'un même groupe ethnique, vis-à-vis des traditions communes, ou, si l'on préfère, celle de *l'originalité* qui s'accuse, chez chacun d'eux, dans la solution du problème religieux. En aucune autre partie de la civilisation, les traits communs n'apparaissent moins nombreux. Evidemment, n'est pas forcément propre à une nation et, en ce sens, original tout ce qui n'est pas également attesté chez tous ou chez plusieurs membres de la famille : certains éléments ont pu disparaître ici ou là ; d'autres ont

pu être empruntés à d'autres souches. De toute façon, cette constatation ne laisse pas cependant d'être gênante pour les théories d'un évolutionnisme rigide.

Les inventaires dressés par la méthode philologique lui permettent en outre de découvrir certaines transformations intéressantes, comme le déclassement des dieux communs : ainsi voit-elle *Odin* supplanter *Tyr*, dans la mythologie scandinave, *Mardouk* détrôner *El* en Babylonie...

Elle est de plus qualifiée pour découvrir les confusions de mots et les fausses étymologies, qui si souvent ont amené la création ou la transformation des mythes...

En s'appuyant sur des documents de différents âges, elle peut aussi suivre les variations des vocables religieux, leur passage du sens laudatif ou purement descriptif au sens péjoratif, comme dans le français *dévot*, leurs spécialisations, comme dans le terme *religieux*, la dégradation progressive des jurons, l'emploi respectueux ou superstitieux de certains euphémismes, comme *bénir Dieu*, pour *maudire Dieu*, en hébreu etc. De ces contributions diverses la psychologie religieuse, notamment, peut tirer profit...

III. — DANGERS DE LA MÉTHODE PHILOLOGIQUE

Signalons, en terminant, quelques-uns des dangers auxquels expose l'emploi des procédés que nous avons décrits.

a. Et d'abord, *l'arbitraire des étymologies*. — Les initiateurs de la méthode philologique n'y ont que trop cédé. « C'était, dit ironiquement Oldenberg, l'âge héroïque de la linguistique indo-européenne ». Aujourd'hui, ceux qui ont suivi des cours réguliers ou qui du moins ont pris soin de consulter les ouvrages récents sont efficacement prémunis contre ces erreurs ; mais la bonne volonté et le travail le plus acharné ne peuvent en préserver des missionnaires qui se sont formés seuls, avec des manuels arriérés...

b. Les meilleurs linguistes ont d'ailleurs à se tenir en garde contre *l'abus de l'allégorisme*. Appliquée au nom des personnages mythologiques et des dieux, l'étymologie y conduit presque fatalement. A dessein nous avons rappelé, au début de cette conférence, à quelles interprétations divergentes avaient abouti A. Kuhn, Max Mueller, Ch. Ploix et leurs émules. Le même

procédé, appliqué aux noms des personnages les mieux connus de l'histoire grecque, observait Boeckh, en ferait des êtres allégoriques « et l'on serait bien embarrassé de dire comment les Grecs auraient dû nommer leurs enfants, pour les soustraire au danger de se voir réduits à l'état de mythes »...

c. A ce péril s'ajoute celui de nombreux *anachronismes*, si l'on maintient leur sens originel ou étymologique à des termes qui ont été adoptés pour désigner certains objets ou certaines fonctions, alors qu'ils avaient été détournés de leur signification primitive ou spécialisés après un long usage. Quel joli roman ne construirait-on pas, par exemple, à propos des origines chrétiennes, si l'on se contentait d'observer que les *pontifes* sont étymologiquement des *pontonniers* (*pontifices*), les *prêtres* des *vieillards* (πρεσβύτεροι), les diacres des courriers ou fourriers (διάκονοι)... que les *temples* sont des espaces terrestres correspondant aux espaces célestes déterminés ou découpés (τέμνω) par le bâton augural, les *églises* des assemblées populaires (ἐκκλησίαι) et les *basiliques* des palais royaux... L'abus ne serait pas moins criant, s'il portait sur d'autres religions et sur des époques plus reculées ; il serait seulement plus difficile à éviter...

d. Il faut signaler enfin le péril du *minimisme*, c'est-à-dire celui de réduire les concepts moraux et religieux aux caractéristiques physiques au moyen desquelles on les exprime. Ainsi se trouve-t-on presque naturellement invité à confondre avec la notion d'innocence ou de *pureté morale* celle de l'état physique qui sert à la désigner : *la propreté* — avec la notion de *désordre moral*, la caractéristique plus extérieure ou plus matérielle qui la traduit : *punissable, dangereux, interdit*... Identifier ces notions, pour de seules raisons d'étymologie, c'est oublier la loi essentielle du langage humain, qui oblige à exprimer le spirituel par analogie avec le sensible. Si elle se fait sentir même aux époques tardives de la spéculation philosophique, combien plus vivement aux premiers âges de l'humanité !

Ces explications, si sommaires qu'elles soient, auront du moins permis d'entrevoir les services que l'étude étymologique des vocabulaires, appuyée sur les enseignements de la linguistique comparée, contrôlée avec soin par les documents archéologiques et littéraires, peut rendre à la science des religions.

Ainsi comprise, la méthode philologique n'est qu'une application spéciale de la méthode comparative à ces vestiges vénérables des temps les plus reculés que conservent les langues.

Son avantage le plus précieux est d'assurer, dans une mesure, il est vrai, bien modeste, quelques renseignements sur la mentalité religieuse des groupes ethniques, avant leur séparation en nations distinctes.

Nous souhaiterions avoir suscité un vif intérêt pour ce genre d'études... Mais, qu'on nous permette d'ajouter, avec une franchise toute fraternelle, surtout à l'adresse de nos chers missionnaires : « Et maintenant, Messieurs, n'y touchez pas ! Dresser des lexiques soignés, avec une notation précise des particularités phonétiques, rédiger des grammaires, voilà votre tâche ! Peut-être, telle langue sauvage jusqu'ici négligée permettra-t-elle d'établir des connexions nouvelles et d'avancer d'un grand pas dans la réduction des familles linguistiques. Mais ces comparaisons, ces réductions, les reconstructions des temps archaïques doivent être réservées aux gens du métier. Se contenter de faire ce qu'on peut *bien faire*, c'est la condition essentielle pour être utile ».

BIBL. — *Pour l'histoire de la méthode philologique,* voir notre ouvrage, *L'étude comparée des religions,* 2 in-8°, Paris, Beauchesne, t. I, 1922, c. *VIII*, p. 340-356.

Pour la discussion des principes, A. MEILLET, *Introd. à l'étude comparative des langues indo-européennes*[3], in-8°, Paris, Hachette, 1912 (bibliogr. critique, p. 474 sq.) ; traduction allemande par W. PRINTZ, *Einführung in die vergl. Gramm. der indo-germ. Sprachen,* Leipzig, Teubner ; *Linguistique historique et linguistique générale,* in-8°, Paris, Champion, 1921 — F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*[2], in-8°, Paris, Payot, 1922 — W. D. WHITNEY, *Language and its Study*[2], in-8°, Londres, Trübner, 1880 — notre ouvrage, *Etude comparée des relig.*, t. II, c. IV.

Pour son application à la civilisation indo-européenne, voir plus loin la bibliogr. de la conférence n° 6, p. 125.

Pour la classification générale des langues, J. VINSON, art. *Linguistique*, dans la *Grande Encyclopédie* de LAMIRAULT, t. XXII, p. 291-296 — à réformer par FINCK, *Die Sprachstämme des Erdkreises*[2], in-8°, Leipzig, Teubner, 1915 — à corriger lui-même, dans le sens indiqué plus haut, p. 106, par W. SCHMIDT, *Die Mon-Khmer Völker,* in-8°, Braunschweig, Vieweg, 1906 ; traduct. par Mᵉ MAROUZEAU, dans *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient,* 1907, p. 213-263 ; 1908, p. 1-35 ; à part, *Les peuples Mon-Khmêr*, gr. in-8°, Hanoï, 1908 — du même, *Die Gliederung der australischen Sprachen*, in-4°, Vienne, Imprimerie des Méchitharistes, 1919 (en articles dans *Anthr.*, 1912 sq.) — A. CONRADY, dans *Aufsätze zur Kultur- und Sprachforschung E. Kuhn gewidmet*, in-4°, Breslau, 1916 ; sur ce dernier travail, W. SCHMIDT, dans *Anthr.*, 1917-18, t. XII-XIII, p. 702-706.

[6] Culture et religion des Indo-Européens,

par M. le Professeur A. CARNOY.

Parenté des langues indo-européennes. — Dans le domaine matériel, ce qui a fait le XIXe siècle, c'est l'invention de la machine à vapeur. D'autre part, le mouvement des idées et les sciences morales durant cette période ont été profondément influencés par la découverte de la parenté existant entre les divers idiomes de l'Europe et la langue sacrée des Hindous, le sanscrit. C'est elle, en effet, qui a permis de constituer une histoire des langues et des races de notre continent, d'étudier la nature des phénomènes psychologiques et artistiques qui sont en relation avec le langage et l'ethnographie, ainsi que d'explorer la préhistoire des civilisations et des croyances.

C'est au Jésuite COEURDOUX et, après lui, à l'anglais W. JONES et à l'illustre Frédéric SCHLEGEL que nous devons d'avoir eu l'attention attirée sur la ressemblance frappante existant entre les termes du sanscrit et ceux de nos langues :

dadâmi, je donne : δίδωμι, *do*.
ti-shṭâmi, je suis debout : *sto*, ang. *to stand*.
asmi, je suis : εἰμί, *sum*, *I am*.

La forme sanscrite permet souvent de mieux apercevoir le rapport entre les mots des langues de l'Europe :

frater, *Bruder*, *bhrâtar*.
θυγάτηρ, *Tochter*, *duhitar*.
quinque, πέντε, *fünf*, *pauca*.

Les premiers philologues, enthousiasmés par cette découverte, ont noté toutes ces ressemblances, sans pouvoir établir de lois fixes pour ces correspondances. GRIMM, le premier, a reconnu l'existence d'une loi de ce genre présidant aux rapports entre le germanique et les langues de l'Inde et de la Méditerranée : la fameuse *Lautverschiebung*.

Après lui, d'innombrables et patients chercheurs ont établi le canon des transformations infligées par chacune des langues-filles à l'idiome dont elles sont sorties.

De manière rigoureusement scientifique, on a pu montrer que tous ces dialectes se répartissent en quelques grandes subdivisions, se rapportant à des groupes ethniques, formant

tous ensemble la grande famille *indo-européenne* (on dit aussi, moins proprement : « aryenne » ou « indo-germanique »).

D'après la manière dont sont traitées les consonnes gutturales, on divise la famille tout entière en deux portions : les langues de *centum* et celles de *satem*.

La première comprend :

le groupe celtique : *cèt*,
» italique : *centum*,
» germanique : *hund-ert*,
» hellénique : ἑκατόν.

C'est la moins conservatrice quant à l'accent et quant aux formes de déclinaison.

A la seconde appartiennent :

les groupes indo-iranien (*çatam-satem*),
» slave-lithuanien (russ. *sto*, lith. *szimtas*),
» thraco-arménien-albanais.

Extension des populations indo-européennes et leur berceau. — Si l'on examine sur une carte l'espace occupé aujourd'hui par les populations appartenant à ces grandes unités ethniques, on constatera que toute l'Europe en est recouverte, sauf un petit coin des Pyrénées où habitent les Basques, la Finlande où sont les Finnois, la Hongrie et la Turquie où l'on parle des idiomes touraniens.

En Asie, depuis la sémitisation de la Syrie et de la Mésopotamie, les Indo-Européens qui s'étendent entre le Tigre et le Brahmapoutre sont séparés de leurs frères d'Europe par une bande de territoire.

Une carte du même genre tracée du temps de Platon eût donné un tout autre paysage.

De larges portions de l'Europe étaient encore occupées par des non-Aryens : la majeure partie de l'Espagne, l'Etrurie, une partie importante de l'Asie mineure. En remontant plus haut encore, grâce à toutes les données dont nous disposons, on peut même établir que les autres Indo-Européens de l'Europe méridionale et occidentale ont pénétré dans ces régions à une époque pas trop éloignée des temps historiques.

En Asie, les Iraniens ont recouvert les pays occupés par les Elamites, les Assyriens, les Cassites et d'autres populations alarodiques, caucasiques ou sémitiques.

C'est par le Nord-Ouest qu'ils ont pénétré dans l'Inde.

L'indo-européanisation du monde est donc un phénomène plutôt récent et encore en plein progrès de développement, de nos jours.

Il ne faut pas faire appel à notre imagination et nous figurer l'arrivée en masse d'étrangers massacrant tout sur leur passage et occupant l'Europe.

Il s'est agi dans la plupart des cas d'un envahissement graduel. Partis de leur centre de dispersion, les Indo-Européens ont essaimé en diverses directions. Ils ont fourni de nouveaux centres d'expansion et ont recouvert partout des populations antérieures, avec lesquelles ils se sont fondus. La civilisation de celles-ci, ils se la sont, en bien des cas, assimilée (Grèce, Italie, Asie mineure etc.). En revanche, ils ont formé une aristocratie militaire et politique, qui a imposé sa langue (Perse, Italie, Grèce, Espagne) et beaucoup de ses croyances et usages.

Le *centre de dispersion*, lui-même, est mal connu, en dépit des grands efforts faits depuis cent ans pour le découvrir. On a cru d'abord à une origine asiatique, à cause du respect dont on entourait le sanscrit, qu'on considérait comme la langue-mère, alors qu'il n'est qu'une forme très ancienne d'une des langues-filles. On parlait du Pamir, le fameux « Toit du Monde », comme du Haut Plateau duquel les races indo-européennes auraient dévalé, comme autant de torrents recouvrant les vallées et les plaines et venant s'épancher jusque sur les bords de l'Océan Atlantique. On a découvert, ensuite, que le vocalisme ancien, ainsi que les gutturales, étaient mieux conservés en Europe et l'on vint à se demander si, après tout, ce ne seraient pas les gens de chez nous qui seraient allés en Asie. L'archéologie du nord de l'Europe n'a pas révélé de grands changements de civilisation et de race et l'on en a conclu que les Indo-Européens devaient être considérés comme les aborigènes de Scandinavie, Germanie, Lithuanie.

Depuis une vingtaine d'années, ces idées sont à leur tour battues en brèche. M. Feist, par exemple, a apporté une série d'arguments, tendant à démontrer que les Germains avaient dû être indo-européanisés à une certaine époque, ce qui renversait l'axiome de l'identité entre la race nordique et celle des Indo-Européens. En réunissant une quantité considérable

d'indices tirés de l'archéologie, de l'anthropologie, de l'ethnographie et de la linguistique, M. SCHRADER a cru pouvoir indiquer les régions du nord de la Mer Noire comme le berceau de la famille. Dans le petit volume publié l'an passé, l'auteur de cette communication a remis le problème à l'étude, pour arriver à des conclusions assez semblables.

L'on peut, en tout cas, sans risquer de se tromper, affirmer que la vieille patrie se trouvait entre le Danube et la région caspienne et cette précision est suffisante à notre point de vue.

Rappelons-nous, en outre, que l'on ne peut complètement identifier les Indo-Européens avec aucune race physique, mais que tout indique qu'ils étaient en majorité brachycéphales, surtout dans leurs plus vieilles couches et dans celles de l'est, qui ont si bien conservé la langue avec sa musique (Lithuanie, Russie etc.).

Aucune des civilisations préhistoriques, énumérées par nos archéologues, ne paraît pas non plus pouvoir être attribuée à des couches linguistiques déterminées.

La civilisation existant au *Dniéper*, vers 2500 avant J.-C., correspondait toutefois en plus d'un point avec ce que nous savons des usages des Indo-Européens, quant aux sépultures et aux maisons. Ces peuples ont, notamment, été les propagateurs de la crémation et de la maison carrée en torchis, avec portique. Ils se trouvaient à l'époque de transition entre l'âge de la pierre et celui du bronze. Le miel jouait un rôle important dans leur alimentation comme chez les peuplades de la Russie méridionale.

La paléontologie linguistique et la civilisation des Indo-Européens. — Pour en savoir davantage sur l'état de civilisation des Indo-Européens et sur l'aspect de leur mère-patrie, il faut s'adresser à une autre science que l'archéologie et l'anthropologie, c'est-à-dire à la *paléontologie linguistique* pour employer le terme forgé par A. PICTET, en 1859.

Elle consiste à *reconstituer* le *vocabulaire* indo-européen par *une comparaison* entre les langues filles et à conclure des *mots* aux *choses*.

Comme par exemple, les Indo-Européens ont un mot pour le printemps signifiant : « l'humide » et n'en ont point pour l'automne, il est assez probable qu'ils habitaient une région

où le printemps était caractérisé par la pluie et où l'arrière-saison n'était guère distinguable soit de l'été, soit de l'hiver.

Tous les groupes linguistiques ont le même nom pour le castor, le loup, la loutre, la grue, l'oie ; donc ces termes remontent à la langue-mère et donc, aussi, ces animaux étaient connus des ancêtres communs.

On fait de même pour les végétaux et, ce qui est plus important au point de vue culturel, pour les animaux domestiques et les plantes cultivées, pour les villages, les habitations, les vêtements, les ustensiles, les armes, les éléments de la famille, les mœurs et les croyances.

Cette méthode offre certains dangers que Pictet et ceux qui l'ont suivi n'ont pu suffisamment conjurer. Il faut se défier des étymologies douteuses, des termes à valeur variable, des mots voyageurs. Heureusement, dans l'état actuel de notre connaissance de la linguistique, il est, dans un grand nombre de cas, possible de s'assurer que ces causes troublantes n'ont pas pu agir.

On peut donc dire que les mots nous *ont laissé la trace* des choses, de la même manière que les plantes et les animaux des âges géologiques ont fixé leur empreinte sur les roches ; mais il est bien évident que cette façon de procéder ne donne que des indices qu'il faut toujours vérifier, au moyen de ceux fournis par l'archéologie, l'ethnographie, l'histoire etc.

Nous apprenons ainsi que le peuple qui nous a transmis la langue que nous parlons pratiquait *l'élevage* du mouton, du bœuf, du cheval et du chien. Ces gens cultivaient principalement *l'orge*, dont ils faisaient un *pain grossier*. Ils habitaient des *villages* occupés par une « gens » ou famille, au sens large du mot. Ils avaient des sortes de *refuges* entourés de palissades pour se protéger en cas de guerre.

Leurs *maisons* étaient très simples. Elles consistaient en un *enfoncement dans le sol*, au-dessus duquel on élevait un toit de chaume soutenu par des poteaux et des murs en treillis. Le toit haut et incliné, dépassait la hutte de torchis et formait une sorte de portique.

Les hommes étaient vêtus d'une *ceinture* et d'un manteau de *peau de bête* tombant sur les épaules. Ils pratiquaient déjà le tissage. Ils avaient de *lourds chariots* pour voyager et des

chars légers pour le combat. Ils étaient *monogames*. La femme occupait un rang bien *inférieur* à celui de son mari, mais jouissait d'une *réelle autorité* sur la domesticité.

La *naissance des fils* était ardemment désirée, afin de constituer des *défenseurs* pour la tribu et des *sacrificateurs* aux âmes des ancêtres. Les enfants recevaient des *noms à sens pompeux* et de bon augure, rappelant souvent de quelque façon celui des parents et constitués par la *composition de deux noms* : *Sigu-fried, Brun-hilde, Hlot-wig*, en Germanie — *Theo-dòros, Menelaos, Dio-klês, Hippo-kratês*, en Grèce — *Devadatta, Zarathushtra, Arta-farna*, dans l'Inde et l'Iran — *Bodno-gnatos, Cingeto-rix*, chez les Gaulois.

Les amis et parents s'adressaient, toutefois, à eux en se servant du *diminutif* de ces appellatifs solennels : *Zeuxippos* : *Zeuxis* — *Baldwin* : *Baldo* — *Nikèphoros* : *Nikias* — *Godfried* : *Goto*.

Le jeune homme était soumis à diverses cérémonies et initiations, avant d'être admis dans le groupe des hommes.

Les familles étaient réunies en *clans* (ou *gens*) et en tribus ou nations. Ces dernières étaient sous l'autorité assez mitigée d'un *rex*, qui était le *Her-zog* en temps de guerre. Il y avait un *conseil d'anciens* ou notables, gardiens des coutumes. Une des lois les plus essentielles était *l'obligation de venger le meurtre* d'un membre de la tribu. Celle-ci créait l'état d'*hostilité* (*Fehde*) entre les clans. On en sortait par l'acquittement de la *weimi*. De cet usage sortit graduellement l'*ordre juridique* tandis que la sécurité du voyageur était assurée par le droit d'*hospitalité*.

Ce tableau très résumé ne donne qu'*une idée imparfaite* des résultats très remarquables auxquels on est arrivé par la comparaison des langues. La lecture des ouvrages de MM. Schrader, Hirt, Feist et des autres ouvrages déjà mentionnés, permettrait de *pénétrer plus à fond* dans la vie de ceux que nous pouvons à bien des points de vue appeler nos ancêtres, bien que nos populations européennes soient le produit d'un croisement entre ces peuples et ceux qui les ont précédés.

La religion. — Généralités. — Si la paléontologie linguistique est si utile dans tous les domaines, on se demande *pourquoi elle serait impuissante à nous renseigner sur les croyances* des Indo-Européens. Son efficacité sous ce rapport a pourtant été

mise sérieusement en doute depuis une trentaine d'années. Vers 1850, au contraire, sous l'influence de Max MUELLER, la mythologie et l'hiérologie comparées étaient devenues des *branches* extrêmement *importantes de la grammaire comparée*. On considérait, en effet, celle-ci comme la source essentielle de celle-là. Max MUELLER attribuait l'origine de la mythologie à une *maladie du langage* consistant à accorder une *réalité personnelle à toutes métaphores* (pierre coupante, dent broyeuse, vrille perçante etc.). Le *Rig Veda* avec sa poésie imagée fut regardé comme l'exemple le plus parfait de la *psychologie du primitif*. On crut y trouver l'*étymologie* de tous les noms des dieux grecs ou germaniques. Malheureusement, le progrès des études philologiques fit écrouler la plupart de ces constructions en même temps que le prestige de l'Inde s'atténuait.

Dans l'entre-temps, les recherches des folk-loristes, des ethnologues, des archéologues etc., avaient augmenté notre connaissance des croyances et des usages magiques ou religieux du peuple en Europe et en dehors du domaine indo-européen. Ce fut le commencement de la période « *anthropologique* ». On se mit à étudier les religions des populations indo-européennes, non plus à la lumière des croyances des nations de même langue, mais en s'aidant de comparaisons empruntées aux peuples les plus divers et surtout aux *sauvages*. On montra l'origine *psychologique* de la plupart des rites, la *survivance de conceptions* à travers les générations et les invasions. On crut donc à la *polygénésie des mythes* et à *l'origine pré-aryenne* des rituels et des conceptions.

Il ne peut être question de nier que cette réaction ait été salutaire. L'école précédente avait été trop superficielle et s'appuyait trop spécialement sur les données littéraires. On a bien fait aussi de montrer la *complication* du problème. C'était du vrai simplisme de s'imaginer que les religions des Grecs, des Romains, des Germains etc., pouvaient s'expliquer comme des dérivés de celle de l'Inde ancienne. Toutefois, on a fini par aller trop loin dans cette critique négative.

Quelque importants que soient l'apport pré-aryen, les influences extra-aryennes et les créations spontanées des diverses tribus, il serait *absurde de se refuser à rechercher l'élément commun* que l'origine indo-européenne a apporté à

tous les peuples de la famille, alors que la paléontologie linguiste a montré l'importance considérable de cet élément dans tous les autres domaines culturels. C'est d'autant moins admissible que les faits sont là, pour montrer que, si l'on *s'en tient aux mythes principaux*, aux types divins les plus marquants, à certains usages religieux essentiels, on est frappé des ressemblances existant entre les croyances des peuples qui nous occupent. Il faut, naturellement, renoncer à partir comme jadis, d'un type mythologique et religieux exubéramment développé pour en chercher les « débris » dans les diverses branches de la famille. C'est le contraire qui est vrai. Un *noyau* assez simple de *conceptions et d'usages s'est précisé, complété, compliqué* de façons diverses chez les différents peuples.

Les noms des dieux, bien qu'on les retrouve parfois tels quels dans plusieurs groupes, sont le plus souvent sujets à des variations, par substitution d'épithètes, syncrétisme, personnification des aspects etc. ; les mythes se croisent, se répètent sous des formes légèrement différentes, se combinent à nouveau etc.

En tenant compte de ces circonstances, l'on peut tracer des croyances indo-européennes le tableau que voici.

Il y avait trois types de conceptions, selon qu'il s'agissait 1° du *dieu suprême*, 2° des *divinités principales*, celles des grandes forces de la nature, 3° des *dieux et des esprits inférieurs ou occasionnels* ; le culte des *âmes* des défunts se rattache à cette dernière catégorie, car il s'opérait de continuels échanges entre les mânes et les autres esprits.

Le dieu suprême. — Bien que la religion indo-européenne soit essentiellement polythéistique, on ne peut nier qu'elle ne renferme un *réel monothéisme de tendance*, par suite de la situation très spéciale occupée par le Dieu du Ciel, c'est-à-dire de *Dyéus* parmi les *deiwôs*, « dieux de la nature ». Son nom se retrouve un peu partout : *Dyâus Pitar*, dans l'Inde — Ζεὺς πατήρ, chez les Grecs — Διοπατυρος, en Illyrie — *Juppiter*, en Italie.

Il *enveloppe le monde de son manteau* et cela spécialement la *nuit* (*Ouranos*, *Varuna*). De ses mille yeux, il voit tout et, comme tel, il est le gardien de la *moralité*, surtout dans la personne de *Varuna* et de *Mazdâh* « dieu sage ». Il protège donc ceux qui n'ont pas d'autre protection. (*Zeus* est le défenseur du voyageur,

du mendiant etc.). Il conduit les justes et les privilégiés dans l'empire céleste, où il règne comme maître et seigneur (*asura*, *kshatriya*) de l'ordre physique et de l'ordre moral (*rta*). Il est le « Père » par excellence. On *l'invoque sous la voûte céleste*, spécialement sur le sommet des montagnes. Comme il ne perd pas son caractère plus spécifique de dieu du ciel, c'est lui qui envoie la *pluie* et la foudre, en même temps que toutes les *bénédictions* (*Bhaga-Bogu*). On l'adore aussi dans le *chêne* que la foudre a frappé. Il a donc beaucoup d'aspects et reçoit beaucoup de noms : le Couvreur, le Brillant, celui du ciel, celui du chêne, celui qui tonne, le seigneur, le maître de la tribu, le très élevé etc. Beaucoup de ces *noms deviennent ceux de divinités* : *Mitra* (protecteur de la foi jurée), *Aryaman* « l'ami », *Bhaga* « le distributeur ». Dans l'Inde ces divers aspects sont encore réunis en un groupe d'*Âdityas* « très saints ». Dans l'Iran, *Ahura Mazda*, « Seigneur-Science », est de même entouré d'hypostases : Justice, Prudence, Bonne Disposition, Royaume, Prospérité, Immortalité etc. Chez bien des peuples, le dieu de l'orage, celui de la guerre etc., sont des divinités spéciales (*Thôr*).

Les grands dieux de la Nature. — *Dyêus* préside leur groupe. Ils représentent les autres *éléments* essentiels de la Nature. Ils sont comme l'*aristocratie* du monde des dieux, en dessous de *Dyêus* et au-dessus des dieux et génies en général.

Le culte du soleil, de la lune, de l'aurore, de l'orage, du vent, du feu, de la terre etc., se retrouve chez tous les Indo-Européens, mais souvent le *même élément est représenté plus d'une fois dans le panthéon*. Cela est dû, tout d'abord, à ce que des aspects ou simplement des épithètes ont été personnifiés (*Savitar* « vivificateur », *Vishnu* « actif », *Pushan* « qui fait prospérer », *Vivasvat* « étalant la lumière », aspects de *Sûryâ* « Soleil », dans l'Inde). Ensuite, il arrive constamment qu'une divinité de la Nature ayant acquis une personnalité plus complète se détache de l'astre ou du phénomène pour former un dieu indépendant (*Apollôn*, *Athênâ*, *Hermès*). Comme dieu de l'élément en question, il est donc remplacé par un nouveau dieu, représentant plus directement celui-ci (*Aiolos*, *Hêlios*, *Selenê*).

Il faut, du reste, noter que si liés que soient les *deiwôs* avec

les phénomènes de la Nature, ils en sont cependant distincts. Ceux-ci sont leur vêtement, leur manifestation. Les dieux sont des *activités indépendantes*, présidant aux phénomènes.

Après le Ciel, la divinité la plus en vue est le *Soleil* (*Swel*). L'imagination féconde a créé maintes métaphores pour le représenter. Il est un œil, un bouclier ou un chaudron d'or, une roue de feu, un bateau voguant sur la mer céleste (*Argô*), un bélier (Grecs, Slaves), un cerf aux cornes brillantes (paysans russes). Surtout, il est une cavale blanche ou un char tiré par des chevaux ailés. Il est la pomme d'or du jardin de l'occident ou celle d'Idun, qui rend la jeunesse. Souvent, il est une déesse (*Sûryâ* (Inde), *Sunnô* (Germains), *Saule* (Lithuaniens); plus souvent encore, un dieu (*Hêlios Akamas, Sol invictus, Tsar Solntse*). Il est le dieu des saisons, le gardien des voyageurs et des grand'routes, qu'il parcourt chaque jour, le guide des morts vers le séjour de repos, où il se retire chaque soir. Il est aussi, tel surtout le *Sulis Belenos* des Celtes, un dieu de la fécondité, qui anime de sa chaleur la terre, la végétation et les sources vives.

L'Aurore (*Ausôs*) est la figure la plus gracieuse. Elle charme la nature à son réveil et sourit aux hommes. Elle danse à son arrivée et traverse ensuite le ciel sur son char brillant. On la salue sur une cime et l'on danse en son honneur. Beaucoup de ces usages se sont conservés dans les fêtes du printemps que l'on célèbre encore sous diverses formes en Europe, le tout mêlé évidemment aux usages locaux de tous genres. On y célèbre encore parfois le mariage sacré de la *fille du Ciel* (lith. *dewô duktele* = le soleil). A côté de la Fille du Ciel, il y a les *Fils du Ciel* (*diwos nepôtes*), deux cavaliers jumeaux, qui suivent le char du soleil et courtisent la fille du Ciel. Ce sont les Διὸς κοῦροι grecs, compagnons d'Hélène. Messagers de bonheur, dieux protecteurs et sauveurs, on les vénérait surtout dans l'Inde sous le nom d'*Açvins* (cavaliers). Ils paraissent être les dieux de l'*étoile du matin et du soir*.

La lune (*Mèns*) était un vase, un graal, rempli de la boisson de fécondité et d'immortalité. Elle répandait partout la fertilité, idée qui n'est pas encore déracinée de nos superstitions.

Le dieu de l'*orage* paraît, comme dieu indépendant, avoir pris

de l'importance surtout après la dispersion. Chez certains peuples, ce n'est qu'un aspect de Dyêus Ζεὺς τερπικέραυνος. En général, pourtant, il a sa personnalité. C'est le dieu qui frappe le chêne (*Perqunos*). C'est le grand *Perun* des Slaves, le *Thôr* marteleur des Germains, le *Parjanya* des Hindous. Il est le dieu de la *force*, de la victoire par la *violence*, le patron, par excellence, des *guerriers*. Il est le héros du mythe de l'orage que l'on trouve répandu partout et qui représente *les eaux prisonnières d'un dragon mais délivrées par le dieu de l'orage*, lequel frappe le monstre de sa foudre (massue, lance etc.). Les eaux sont souvent comparées à des vaches. Le monstre est un chien à trois têtes. Divers exploits d'Hercule, d'une part, la naissance d'Athenâ, de l'autre, sont des variantes grecques de ce mythe.

Il y a une *déesse des Eaux* et un *petit vieillard* très malin qui vit dans le fond des mers et que les dieux maltraitent de diverses manières pour obtenir sa sagesse (*Trita Âptya* (Inde), *Mimi* (Germanie), *Halios Gerôn* (Grèce).

Bien plus important était le dieu du *Feu* (*Ngnis, Lukos*). Le feu était, en effet, encore plus vénéré que les eaux. Son pouvoir et son origine étaient entourés de mystère. On l'appelait « fils des eaux » (sans. *Apâm Napât*), parce qu'il *sortait de la nuée* comme l'éclair ; mais il est aussi « fils du bois », parce qu'il est obtenu par le frottement énergique d'un pivot dans un tronc et « embryon des plantes », parce qu'il est supposé être la force de vie qui anime le végétal.

Un mythe répandu partout raconte qu'il fut « superbement volé » aux dieux, soit par les héros du premier âge (*Mâtariçvan, Prométheus*), soit par le dieu du feu lui-même, l'astucieux *Loki* des Germains, qui trompe la surveillance des dieux et s'empare du feu du ciel sous la forme de la chevelure d'or de *Sif*, des pommes d'or d'*Idun* et du brillant collier de *Freya*.

Le feu a trois formes : feu du ciel (éclair, soleil), feu des eaux (éclair), feu de la terre (foyer). Celui-ci est le plus vénéré. Il est l' « ami », le « premier hôte » de ceux qui fondent un foyer. Chez les Hindous, il est aussi le messager qui transmet les offrandes aux dieux.

Le *Vent* (*Wâton*) jouait un rôle beaucoup plus considérable qu'on ne pourrait le croire. On pensait qu'il apportait la *fécondité* aux champs, qu'il *inspirait* les hommes et qu'il *emportait*

les âmes. Mais le vent est essentiellement *capricieux*. Comme l'Esprit, il souffle où il lui plaît. Ce caractère, si frappant chez *Apollôn* et *Hekatè*, permet de deviner dans ce dieu si anthropomorphisé, un ancien dieu du vent, tour à tour bienfaisant ou meurtrier. Il est *musicien*, comme le vent et inspirateur comme lui. *Wodan*, chez les Germains, paraît avoir la même origine. C'est un dieu essentiellement *voyageur et conducteur d'âmes*, terrible et bienfaisant, inspirateur et donnant la victoire *à qui il lui plaît*.

La *Terre* (*Prthivi* (Inde), *Semelè* (Thrace), est la *Grande Mère*, comme dans la croyance de beaucoup d'autres peuples. De *son union avec le Ciel Père est sorti le monde*. Elle est la déesse des fruits de la terre, la protectrice des mères etc.

Les dieux inférieurs. — Il y avait, tout d'abord, les *dieux spéciaux*, espèces de forces personnifiées présidant à des actes et des occasions très spécialisées (lat. *indigetes*, all. *Sondergötter*). On trouve un développement très particulier de ces *numina* chez les *Italiotes* et chez les anciens *Prussiens*. Ils sont un produit de la disposition d'aspect général chez les primitifs, les portant à interpréter tous les êtres qui nous entourent *comme animés* par des esprits semblables aux âmes qui meuvent les corps des hommes.

Il y avait des génies de la *Nature* et de la *Moisson* (*Faunus*, *Pales*, *Flora*), les *Lares*, qui protégeaient les fermes, les *Penates*, qui gardaient les mobiliers et les instruments, *Janus* qui tenait la porte. Les bois et les champs étaient habités d'esprits des arbres, d'elfes et de koboldes. Il y avait les génies présidant au *sort* des hommes (*fata*, *fravashi*, *fylgja*). Les Grecs, les Germains, les Slaves parlent de *fileuses* (*Parcae*, *Norne*, *Rozenicy*), dont le fil décidait de la vie et de la mort de chacun.

Les *âmes des morts* restaient en communication avec les vivants, par exemple en songe (gallo-rom. *dusii*, iran *drug*, germ. *alp*). Pour apaiser le mort, il y avait des *observances* à respecter et notamment un *rite* funéraire à suivre, comportant des complaintes, des ablutions, un repas funèbre, des immolations au mort, des objets à déposer dans la tombe.

Les âmes *parcouraient l'espace en cortège* (a. fr. *maisnie d'Hellekin*), sous la direction des dieux du Vent. Elles s'incarnaient dans des animaux (corbeaux, serpents, loups-garous).

Le *séjour des morts* était généralement regardé comme un *lieu caché hel*, et invisible (*Hadès*), protégé par un fleuve (*Styx*), où l'on menait une existence morne. Quelques *privilégiés*, cependant, étaient admis à une vie meilleure que celle-ci, dans un grand pré où les « héros » se repaissent d'ambroisie ou des offrandes (sans. *svadhâ*) présentées par les vivants. Ils *festoient* là avec le dieu des morts (*Wodan*, dans la *Walhalla* ; *Yama*, dans l'arbre des *pitaras* indiens) près de l'*arbre cosmique*, dans le monde mystérieux de l'Occident où le soleil se couche.

Conclusion. — La fortune des Indo-Européens a été prodigieuse et ne fait que s'étendre par l'expansion des Européens sur les nouveaux continents. Malgré le mélange avec les populations pré-aryennes, les peuples du groupe ont tous un *air de famille*, grâce aux institutions et aux croyances qui se ressemblent quant au fond, malgré des variations de formes.

La puissance d'assimilation des Indo-Européens réside dans leur grande *souplesse* d'esprit et la *richesse de leur nature*. Ils ont de la *fraîcheur* de vision, une remarquable *spontanéité* de réaction psychique, qui donne de la sincérité et de la vigueur à leur art. Leur intelligence est *concrète et saine*, quoique *moins dégagée des sentiments* que ce ne semble être le cas chez les peuples plus positifs de l'Extrême-Orient et de l'Asie antérieure. Ils ont moins de force de concentration et de profondeur que les Sémites ; mais ils sont plus qu'eux capables d'enthousiasme. Plus que toute autre race, ils ont le sentiment de l'*honneur* et du *loyalisme* mêlé à l'aversion contre le *despotisme*.

Au point de vue physique, c'étaient des hommes *forts*, sains, très prolifiques, quoique probablement *moins endurants* que certains autres peuples de l'Asie.

Cette richesse de nature a fait des Indo-Européens, en quelque sorte, la « race d'élection » pour la propagation de la civilisation et du Christianisme dans le monde. La victoire de la religion du Christ a été favorisée par deux « causes secondes » : sa naissance dans un milieu oriental, à l'adoration spontanée, à la pensée profonde, à la contemplation intense, à la volonté tenace et, d'autre part, l'acceptation presque immédiate de sa doctrine par des peuples indo-européens ou aryanisés qui, avec leur grande richesse de conception, leur indépendance de

pensée, étaient tout désignés pour donner à la doctrine ses formes philosophiques et son aspect pratique. En outre, leur propension à l'enthousiasme, au loyalisme, à la sentimentalité, autant que leur mentalité opposée au particularisme et leur habileté à organiser, les préparaient à fournir à la nouvelle foi des apôtres intrépides et infatigables : *Gesta Dei per Aryos !*

BIBL. — A. CARNOY, *Les Indo-Européens*, in-16°, Bruxelles, Vromant, 1921 — S. FEIST, *Kultur und Herkunft der Indogermanen*, in-8°, Berlin, Weidmann, 1913 — H. HIRT, *Die Indogermanen*, 2 in-8°, Strasbourg, Trübner, 1905-1907 — O. SCHRADER, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, in-8°, *ibid.*, 1901-1910 (2e édit. en cours) ; *Die Indogermanen*², Leipzig, 1919 ; *Aryan Religion*, ERE, 1909, t. II, p. 11-57 — L. von SCHROEDER, *Arische Religion*, 2 in-8°, Leipzig, Haessel, 1914-1916 — E. de MICHELIS, *L'Origine degli Indo-Europei*, in-8°, Turin, Bocca, 1903 — A. MEILLET, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*³, in-8°, Paris, Hachette, 1912 — S. SCHRIJNEN, *Handleiding bij de Studie der vergelijkende Indogermaansche Taalwetenschap*, in-8°, Leyde, Sijthoft, 1917 — G. DOTTIN, *Les anciens peuples de l'Europe*, in-16°, Paris, Klincksieck, 1916 — H. H. BENDER, *The Home of the Indo-Europeans*, in-8°, Princeton, Univ. Press, 1922.

[7a] La méthode de l'Ecole sociologique et ses postulats,

par M. le Chanoine BROS

On sait la place qu'a prise la sociologie au XIXe siècle. Depuis Auguste COMTE surtout, elle a pénétré dans tous les domaines scientifiques. Il n'est pas étonnant que la religion ait été particulièrement envisagée sous cet aspect. La religion est en effet une source de vie collective : elle inspire les grands idéaux qui soutiennent et dirigent les sociétés. Elle est en outre un fait éminemment social. Elle n'est pas que cela certes ; mais tout un côté de ses manifestations est proprement social. Dogmatique, culte, observances morales et religieuses sont en fonction d'une hiérarchie et d'une société ; et si la religion comporte des valeurs d'ordre intellectuel, moral, surnaturel, qui relèvent de l'âme individuelle, de Dieu, de la liberté humaine, il est certain cependant qu'il n'est pas de religion à proprement parler individuelle. D'ailleurs cette tendance naturelle à nos contemporains d'envisager la religion sous son aspect social, les révélations que l'histoire apportait venaient

la renforcer. Dans les différentes études historiques sur les origines du droit, de la morale, des constitutions des états entreprises en ces derniers temps, la religion apparaissait comme créatrice de toutes ces formes sociales. L'histoire des religions primitives enveloppait, pour ainsi dire, l'histoire des origines des sciences, des arts et des sociétés humaines.

C'est sous l'influence de ces préoccupations contemporaines que l'Ecole sociologique est apparue avec ses prétentions exclusives et ses méthodes. La place qu'elle tient dans le domaine des sciences religieuses, en France, paraît considérable, si on s'en rapporte aux chaires qui ont été attribuées aux adeptes de cette méthode à la *Sorbonne* et si on lit les nombreux travaux qu'elle inspire. L'*Ecole des Hautes Etudes Religieuses* est entre ses mains et divers cours de philosophie (je pense à ceux de MM. FAUCONNET, LÉVY-BRUHL et BOUGLÉ) en encouragent et en propagent les doctrines. Les cours de licence eux-mêmes font appel à la sociologie et n'est-ce pas un signe de la nécessité dans laquelle on se sent de lutter contre cette influence que le Cours de sociologie que vient de créer Mgr. BAUDRILLART à la faculté de philosophie de son Université ?... Des ouvrages nombreux paraissent sous l'inspiration de cette doctrine : ils concernent tantôt les religions proprement dites, ou l'une ou l'autre de ses manifestations, chez les Grecs, les Primitifs ; tantôt les valeurs morales. Vous connaissez les ouvrages de LÉVY-BRUHL sur *La morale et la science des mœurs*, sur *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*, sur *La mentalité primitive* ; ceux de M. BOUGLÉ sur *Les valeurs morales*, de M. GERNET sur *Les institutions juridiques chez les Grecs*, ceux de M. FAUCONNET sur *La responsabilité*, ceux de CZARNOWSKI sur *Le culte des héros*, etc... Cette école s'est donnée à une véritable entreprise de reconstitution des autorités sociales, morales, en dehors de la religion, par la sociologie ; elle semble bien adaptée à une certaine conception de laïcisme autoritaire et mystique. Et de fait des livres de morale primaire s'inspirent déjà de leur idéal. « Un penseur ardent et convaincu, à la pensée impérieuse et forte, Emile DURKHEIM, a été l'âme de ce mouvement ; autour de lui toute une équipe de travailleurs, de disciples, recueillant les moindres indications du maître et cherchant dans les voies qu'il leur ouvrait, se sont

attachés à une œuvre commune ». Ils constituent une école. Un important recueil, l'*Année sociologique*, qui a déjà publié 12 volumes, représente, avec les ouvrages originaux que je signalais tout à l'heure, les résultats de ce grand effort, sous l'inspiration et l'intransigeance doctrinale du fondateur.

Au fond, l'idée centrale de l'école peut se résumer ainsi : il est des impératifs catégoriques ; ils constituent les obligations morales, les nécessités religieuses, les normes de la raison et les exigences de la vie sociale. Ces impératifs sont des faits ; ni l'Empirisme, ni la Révélation, ni la Raison ne les produit. Ils sont la manifestation de la conscience sociale, qui se crée ainsi une échelle de valeurs correspondant aux besoins de chaque époque déterminée.

Parmi ces impératifs, les obligations religieuses sont du plus haut intérêt, car elles représentent les éléments les plus complets de la vie sociale primitive. La religion à l'état natif, c'est la société, créant ses impératifs sociaux les plus simples. Aussi l'école sociologique se préoccupe-t-elle d'étudier la Religion et surtout les religions primitives avec grand soin. C'est sur ce terrain qu'elle porte tout d'abord son enquête.

Afin de mieux comprendre et discuter le système, dans une première conférence, nous examinerons la méthode de l'école sociologique ; dans une deuxième conférence, nous étudierons certaines applications de cette méthode à l'histoire des religions.

I. — LA MÉTHODE DE L'ÉCOLE SOCIOLOGIQUE

L'Ecole sociologique se présente avec une méthode. DURKHEIM en a lui-même codifié les procédés dans son travail *Les règles de la méthode sociologique* et ses disciples FAUCONNET et MAUSS les ont commentés dans l'article *Sociologie* de la *Grande Encyclopédie*.

Il semble que l'Ecole sociologique se garde tout d'abord de réduire le fait social à la biologie pure. On sait que c'était là l'idée de COMTE, qui n'y voyait qu'une différence de complexité. Pour DURKHEIM, ce n'est pas dans une science antécédente qu'il faut rechercher l'explication du fait social. Il s'écarte des positivistes en cela. D'autres philosophes ne voient dans les faits sociaux qu'une application des lois de psychologie indivi-

duelle. Ils ramènent la psychologie des foules, les lois sociales, à des impulsions, à des imitations dont l'origine et l'explication sont dans l'individu. Délibérément DURKHEIM écarte cette manière de concevoir le fait sociologique. La sociologie est quelque chose de particulier, une science spéciale.

1° Qu'est-ce donc qu'un *fait sociologique* ? C'est *un fait spécifiquement distinct* de tout autre, quelque chose de *sui generis*. Sans doute, il s'insère en des âmes individuelles, mais il n'en révèle ni les besoins individuels, ni les sentiments personnels. Ce n'est pas l'addition, ni le renforcement par imitation et sympathie de ces derniers. Et rien ne permet de conjecturer *a priori* dans les individus ce qu'une société peut désirer et réaliser... Il y a, du fait de l'existence sociale, comme un être nouveau qui est créé, avec ses lois, ses exigences et ses manifestations extérieures. Seule l'observation directe nous les révèle.

Il ne faut donc pas pour les expliquer chercher en dehors d'eux. « Une science, dit DURKHEIM, ne doit jamais faire disparaître son objet, sous prétexte de l'expliquer ». Ce serait le détruire que de rechercher en dehors du fait social (psychologie individuelle, biologie) sa raison d'être.

Ces faits sont *apparents par eux-mêmes* ; mythes, objets de croyance, tendances, règles sociales, disciplines morales, ils ont des manifestations extérieures, des monuments écrits ou figurés, rites, codes, formules, lois, des temples et des édifices, des sculptures diverses. C'est cela qu'il faut étudier d'abord. Sans doute, ces faits n'ont pas une raison d'être surnaturelle et mystique dans une entéléchie sociale ; mais ils sont produits par la collectivité en tant que telle et par la société seule. C'est en elle que l'on trouve leur explication.

Telle est l'idée que DURKHEIM se fait du social. C'est donc un fait spécifiquement distinct de tout autre. Et la sociologie qui l'étudie revendique une complète autonomie.

2° Il se présente au reste avec *un caractère propre*, nettement marqué, qui le fait discerner de tout autre. Le fait social, quel qu'il soit (coutume, loi, rite) est conçu par l'individu comme obligatoire. Il domine l'individu dans le temps et dans l'espace ; il le contraint, lui préexiste et lui survit. « L'obligation est la preuve que les manières d'agir et de penser ne sont pas l'œuvre

de l'individu. Tout ce qui est obligatoire a sa source en dehors de l'individu ». (*Règles de la méth.*, p. 129). « Un fait social se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur des individus ; et la présence de ce pouvoir se reconnaît à son tour, et avant tout, à l'existence de quelques sanctions déterminées » (p. 15). « Cette sanction, de quelque ordre qu'elle soit, matérielle, juridique ou morale, exerce une pression du dehors sur les consciences individuelles. C'est donc qu'elles n'en dérivent pas et que par suite la sociologie n'est pas un corollaire de la psychologie » (p. 125).

3° Le fait social *établi*, puis *discerné*, il reste à l'étudier. On traite souvent le fait social avec une méthode défectueuse. On étudie l'essence du droit, son fondement logique, les raisons qui fondent la religion, le besoin auquel elle correspond, l'origine des coutumes et leur bien fondé utilitaire. C'est là une méthode idéologique, contre laquelle DURKHEIM se réclame de la science positive. Il faut *regarder les faits sociaux positivement, non comme des idées, mais comme des choses*. La religion ne sera pas étudiée dans son essence, mais dans les faits qui la manifestent, croyances, dogmes, culte, hiérarchie ; la morale, non dans ses obligations et son fondement, mais dans ses manifestations, les mœurs et les institutions qui les régissent ; la famille, non dans l'idée qui la compose et le besoin auquel elle correspond, mais dans ses variations historiques. « Nous ne saurions pas du tout ce qu'est en réalité la propriété ou la famille, si nous en ignorions les origines ou la formation historique ». Il faut donc se dégager de tout *a priori* utilitaire, de toute prénotion, étudier les faits sociaux comme un phénomène biologique ou physique dont la nature nous est totalement inconnue, les décrire dans leur constitution externe, rechercher les conceptions qu'on en a eues, les croyances qui les ont accompagnées ou soutenues dans les sociétés diverses où elles ont été intégrées, faire en un mot une étude positive du fait social. On s'apercevra ainsi que les faits sociaux n'ont pas toujours l'origine que nous leur croyons. Certaines coutumes collectives survivent aux raisons qui les ont créées et prolongent pour des raisons diverses leur existence bien longtemps après la disparition des causes qui les ont inspirées. C'est ainsi par exemple que la prohibition de l'inceste (*An. Soc.*,

1896-97) ne se rattacherait ni à une émotion sentimentale, ni à une délicatesse morale, ni à une raison d'hygiène, comme on le croit communément dans notre monde moderne, mais serait à l'origine une institution religieuse, analogue aux *tabous* que l'on trouve chez les Australiens, *tabou* que nous ignorons et qui cependant se survit par des institutions dans notre monde contemporain, non sans s'être donné une nouvelle métaphysique explicative. Il en est de même pour les institutions familiales et surtout pour la religion, qui est le fait social par excellence. Les institutions et les rites qu'elle provoque dans notre civilisation présente ont des raisons et des explications courantes idéologiques. C'est la métaphysique actuelle des religions. A la vérité, l'origine des différents faits qui la caractérisent est toute autre et les cérémonies du totémisme, l'*intichiuma*, qui paraissent si éloignées des sacrifices et de la prière, n'en sont pas moins la cause historique de ces grandes formes du sentiment religieux.

Pour étudier positivement un fait social, l'interpréter, il est dès lors évident qu'il ne faut pas rechercher les idées ou les opinions ou les raisons qu'on en a. Il sera préférable à tous égards, pour les rapprocher des vrais faits positifs, de les observer comme des faits externes dans leurs effets visibles et réguliers. L'art de l'expérimentateur est de tout noter en mesure de quantité. Le sociologue s'efforcera de saisir dans les faits externes les causes sociales qui les produisent. C'est ainsi que les variations du droit répressif et du droit contractuel lui révèleront le passage d'une formule de solidarité à une autre ; il définira le crime par la peine, ou le degré de bien être et de malaise social par le nombre des suicides...

Cette observation positive révèlera des faits *normaux* et des faits *anormaux*. La différence entre les uns et les autres réside seulement dans la plus grande généralité des premiers. Un fait ne peut être qualifié de pathologique qu'en regard d'une espèce sociale donnée. Le normal ne se confond nullement avec la notion d'utilité directe et réelle. Une foule de pratiques sont normales, durent et se généralisent et même deviennent les caractéristiques d'une société donnée, tout simplement parce qu'elles existent. Elles finissent même par devenir vraiment utiles indirectement, comme éléments de l'idée d'un groupe... Il ne faut donc pas, pour discerner les faits, faire intervenir la

finalité. « Il ne faut jamais se demander à quoi servent les institutions sociales, mais d'où elles viennent ». « Les causes qui font être un fait social sont indépendantes des fins auxquelles il sert » (p. 113).

Mais dès lors, si le normal et l'anormal ne se distinguent que par le critère de quantité, l'anormal, la désobéissance aux lois est le crime. Socrate était donc sociologiquement parlant un criminel. DURKHEIM accepte cette manière de voir. Au reste, l'anormal est lui-même en quelque sorte normal : le crime a sa fonction sociale. Il indique dans la société la possibilité d'un changement ; il marque que l'initiative peut avoir raison des cadres fixes : il révèle une aptitude dans la société à innover, à se renouveler, et c'est parfois à cette aptitude que certaines sociétés doivent leur salut. « Pour que l'originalité de l'idéaliste, qui rêve de dépasser son siècle, puisse se manifester, il faut que celle du criminel, qui est au-dessous de son temps, soit possible » (p. 88).

4° Les faits sociaux objectivement observés, il faut se reconnaître dans la multiplicité des données qu'ils révèlent. Il faut opérer une œuvre de *classification* et de *définition*. Dans sa phase actuelle, la sociologie doit surtout faire œuvre historique, essayer de déterminer les grandes formes sociales et les expliquer ensuite. C'est là qu'intervient la méthode comparative, qui met en regard les diverses sociétés. Elle rend deux services au sociologue : d'abord, elle permet de classer les faits par ordre de complexité croissante et de suivre les formes sociales dans les progrès de leur évolution ; ensuite elle sert à comprendre certains détails inintelligibles des sociétés actuellement vivantes. Il est à remarquer que pour DURKHEIM le type social le plus simple, la horde, le clan, parce qu'il semble écarter toute apparence de spécialisation, est regardé comme le plus primitif et que, d'autre part, les autres types sont tenus par lui pour des combinaisons plus ou moins variables de ce type, qu'il s'agit de débrouiller.

Sans doute, DURKHEIM se défend d'établir une histoire unilinéaire de l'esprit humain ; les faits sociaux sont hétérogènes à tous les autres ; les sociétés le sont les unes aux autres ; « elles naissent, se développent, meurent, indépendamment les unes des autres ». « Le progrès de l'humanité n'existe pas ». (*Règles*, p. 24).

Il faut noter ici la place que DURKHEIM fait à l'histoire, science auxiliaire de la sociologie. Elle vient apporter ses faits ; elle aide à en donner l'explication, par la détermination des lois et des causes ; mais il en faut écarter l'élément purement anecdotique, qui est sans utilité ; elle est témoin du fait social qui seul importe. (C'est par exemple une question inutile pour la sociologie que celle de la date de composition du *Rig-Veda* etc. ; la sociologie retient les faits, pour juger des ensembles).

5° Le fait social défini et classé, il reste à *l'expliquer*, à en *établir l'origine et la cause*. Ces causes doivent « toujours être recherchées dans d'autres faits *eux-mêmes sociaux* ». Et en effet, qui dit fait social dit contrainte, obligation, et ce qui est obligatoire n'a pas sa source dans l'individu, mais au-dessus de lui, puisque cette obligation le domine et lui survit et le précède ». « Toutes les fois qu'un fait social, dit DURKHEIM, est directement expliqué par un phénomène psychique, on peut être assuré que l'explication est fausse » (p. 128). Les explications psychologiques sont donc à écarter. Il faut écarter également les explications par les races, le milieu, le climat. « En somme, écrit-il, quand on rapporte avec cette rapidité à des facultés ethniques congénitales le caractère artistique de la civilisation athénienne, on procède à peu près comme faisait le moyen âge, lorsqu'il expliquait le feu par la phlogistique et les effets de l'opium par sa vertu dormitive... On n'a pas même essayé si une explication sociologique des mêmes phénomènes n'était pas possible et nous sommes convaincus qu'elle pourrait être tentée avec succès » (p. 133). « L'origine première de tout processus social de quelque importance doit donc être recherchée dans les constructions du milieu social interne ». « Il faut expliquer les phénomènes qui se produisent dans le tout par les propriétés caractéristiques du tout, le complexe par le complexe, les faits sociaux par la société » (*Rep. ind.*, p. 298).

Cette détermination de la cause des faits sociaux dans la société même est l'ultime terme de la méthode. Dans notre seconde conférence, nous en marquerons quelques applications. Si nous en résumons les divers aspects, nous dirons que DURKHEIM, après avoir isolé le fait social et la sociologie qui l'étudie, après

avoir donné à cette dernière son autonomie, grâce à l'observation des faits sociaux contemporains et historiques, établit des types divers, différents par leur complexité, les définit, puis en détermine l'origine et la cause dans la société même. Cette méthode sociologique est-elle sans reproche ? Quels postulats suppose-t-elle ? Et n'est-il pas possible de prévoir à l'avance les aventures retentissantes qu'elle prépare à ses adeptes ? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

II. — POSTULATS ERRONÉS DE CETTE MÉTHODE

On peut s'occuper de sociologie, croire à son domaine et à ses lois particulières, sans professer les théories et la méthode de DURKHEIM. Certes, il y a beaucoup à profiter dans l'étude des faits sociaux en tant que tels, et il faut se défier des explications psychologiques et biologiques rudimentaires. DURKHEIM par conséquent, en attirant l'attention des historiens sur cet aspect de l'étude des formes sociales (religion, morale etc.) aurait pu être utile. Son influence doctrinale était forte, à la veille de la guerre. « Vers lui se tournaient un grand nombre d'étudiants en philosophie. Ils trouvaient de ce côté une pensée ferme, impérieuse, sûre d'elle-même, et surtout un programme de travail positif, ouvrant aux recherches futures de larges horizons, et encore une méthode rigoureuse d'aspect, propre à fournir l'assurance d'une œuvre à la fois neuve et vraiment scientifique à entreprendre, en même temps que les plus larges synthèses ne lui étaient pas non plus interdites, pourvu qu'elles pussent s'appuyer sur une base nettement sociologique » (p. 150). Malheureusement cette influence, dont la citation de M. PARODI marque les causes, était viciée dans son orientation métaphysique, et quelles que fussent les phrases respectueuses dont il enveloppait les forces essentielles de la vie sociale de l'humanité, DURKHEIM détruisait les idées qui font vivre les hommes et sapait les fondements historiques et intelligibles de la religion et de la société. Il n'y avait pas à s'y tromper ; l'œuvre entreprise de légitimer les impératifs des sociétés ne tendait à rien moins qu'à donner une raison sociale non-individuelle, pour renforcer *laïquement* les autorités civiles et justifier leurs exigences quelles qu'elles fussent, comme étant l'émanation impérieuse des collectivités. Elle

substitue au fond au droit individuel et social, qui relève de la raison et des traditions, un droit social, qui a son fondement dans la force, non dans la force physique certes, mais dans la force du nombre. Et c'est une autre manière de tyrannie. Nous, catholiques, nous ne saurions trop nous défier de cette entreprise, dont les tendances nous sont hostiles. Il nous faut examiner quels sont les vices de méthode qui se cachent sous cette doctrine sociologique.

1°. Et tout d'abord, ce qui frappe dans une telle méthode, c'est sa *défiance envers l'intelligence*. Au fond, la doctrine sociologique est, à sa base, instinctiviste, anti-intellectualiste.

Cette défiance de l'intelligence apparaît premièrement dans le souci qu'a DURKHEIM d'étudier le fait brut comme tel (je parle des grands phénomènes religieux : croyance en Dieu, sacrifice etc.) Qu'ils soient économiques, moraux ou religieux, c'est extérieurement, dans leurs représentations et dans leurs institutions, qu'il convient exclusivement d'observer les faits. C'est aussi en les reliant les uns aux autres qu'on en rend compte.

Il en est des faits sociaux comme des faits physiques ou chimiques : on les explique en les rattachant à d'autres faits sociaux. « Prenons par exemple les institutions du mariage et de la famille, écrit M. MAUSS (*Grande Encyclop.*, art. *Sociol.*, p. 169). Si ce sont les phénomènes sociaux qu'il s'agit d'expliquer, des problèmes précis se posent : comment se sont formés les différents systèmes matrimoniaux et domestiques ? peut-on les rattacher les uns aux autres, distinguer des formes postérieures et des formes antérieures, les premières apparaissant comme le produit de la transformation des secondes ? Si cela est possible, comment s'expliquer ces transformations, quelles en sont les conditions ? Comment les formations de l'organisation familiale affectent-elles les organisations politiques et économiques ? D'autre part, tel régime domestique une fois constitué, comment fonctionne-t-il ? » A ces questions, que répondre ? Les psychologues parlent de tendances de l'âme humaine ; l'histoire nous donne des liens chronologiques, accidentels et arbitraires. « La sociologie va d'un phénomène social à un autre. Elle n'établit de rapports qu'entre phénomènes sociaux. Ainsi elle nous

montrera comment les institutions s'engendrent les unes les autres, par exemple comment le culte des ancêtres s'est développé sur le fond des rites funéraires etc. Les faits sociaux sont des causes, parce qu'ils sont des représentations ou agissent sur les représentations. Le fond intime de la vie sociale est un ensemble de représentations » (*l. c.*, p. 171).

Qu'est-ce à dire, sinon que tous ces faits s'expliquent, quand on en a compris le mécanisme intérieur et la dépendance dans laquelle ils se trouvent de la représentation collective qui les interprète ou les maintient ; mais ces représentations ou ces institutions, qui sont une forme d'*intelligible* qu'il n'est pas permis de ramener à de l'intelligible de conscience individuelle ou de raison particulière, ne constituent-ils pas une sorte d'*intelligible social* ? Tout irait bien, si cet intelligible était homogène à l'intelligence de l'individu ; mais il n'en est rien. Les faits sociaux ne sont pas justiciables de cette intelligence. « La conscience est un mauvais juge de ce qui se passe au fond de l'être, parce qu'elle n'y pénètre pas ». Voilà donc une sorte d'inconscient, dont tout procède ; est-ce un instinct vital, dont émergent les faits sociaux ? De toute manière, ce mysticisme social n'a pas ce que nous appelons un appui rationnel. C'est vraiment une sorte d'impulsion, dont il est interdit de rechercher la raison.

Telle est la première attitude anti-intellectualiste que ce système impose à la religion. Il en est une autre. Les faits groupés et indépendants les uns des autres sont en connexion avec une société déterminée, dont ils expriment les nécessités temporelles ; ils n'ont en eux-mêmes aucune valeur intellectuelle durable. La raison seule exprime le permanent et le stable ; dès lors que nous l'abandonnons, nous tombons dans le relatif. Le biologiste faisait la pensée fonction du cerveau et la rendait relative et dépendante de son organisation et de ses dimensions. Le sociologue fait des représentations et des institutions sociales quelque chose de dépendant d'un état social donné et par conséquent accepte qu'elles varient avec cet état social. Or cela est particulièrement grave, car il ne s'agit pas de faits puérils ou de coutumes de peu d'importance ; il ne s'agit rien moins que de la religion et de la morale, qui se

réclament de l'absolu, s'imposent comme catégoriques et n'existent vraiment que si elles sont tenues pour telles. Ce relativisme foncier détruit l'objet même de la science sociale, bien plus que l'explication psychologique ou idéologique dont se défiait avec tant de soin DURKHEIM.

Le sociologue, il est vrai, s'efforce d'échapper à cette difficulté. Ce sont des phénomènes psychiques d'un genre nouveau, pense-t-il ; ils expriment l'état même de la société. « Mais la société est quelque chose de naturel et les représentations qui l'expriment expriment la nature ». « Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande ». Ils expriment donc des relations fondamentales qui existent entre les choses et vue de ce biais, on peut comprendre comment « chaque religion peut avoir sa vérité intrinsèque ».

Mais le mot vérité ici ne doit point prêter à confusion. Si la religion et la morale résultent comme des effets naturels et nécessaires des représentations de la vie collective, elles en dépendent avec une rigoureuse nécessité ; ces dernières sont les causes naturelles qui les produisent. Les religions ne sont pas vraies pour autant, car il n'est point sûr ni prouvé qu'elles représentent exactement la nature des choses permanente et durable. M. PARODI le remarque justement. Dans le premier cas, on explique la production des rites ; ceux-ci sont nécessaires : rien de plus : ils ne sont pas vrais pour cela. L'effet n'est pas nécessairement, n'est pas du tout l'expression ou la représentation fidèle de sa cause (p. 153).

Il en résulte que la morale ne s'impose pas à nous avec un caractère d'obligation rationnelle. On lui doit obéissance, parce qu'elle est la règle et qu'il faut obéir à la règle, parce qu'elle est le produit d'influences collectives. Mais qui justifiera *aux yeux de notre conscience*, dont tout relève, que cela est *juste*. Et d'ailleurs ces conditions sociales qui ont créé la loi morale se modifient peut-être au moment où nous l'observons... Elle n'est plus dès lors obligatoire pour nous...

En religion, même relativisme destructeur. On ramène les dieux au *totem* primitif et à la notion de sacré qui en est le fond et on voudrait ne pas ébranler la foi du croyant qui s'adresse à l'absolu divin et l'invoque, en ramenant le Dieu

auquel il croit à une expression de la vie du clan primitif.

Ni la morale ni la religion (ni la pensée humaine), qui dominent l'homme isolé et contraignent ses égoïsmes individuels, n'auront de valeur véritable pour nous, si notre raison n'en justifie le fondement. Comment pourrions-nous leur donner notre adhésion et notre respect, tout en sachant qu'elles n'ont aucune vraie valeur en soi. Pour les sociologues « la découverte d'une illusion ne la détruit pas ». C'est que pour eux les idées n'ont pas d'importance ; la vérité intelligible cède le pas à l'instinct social et à ses forces de contrainte. Cette défiance propre de la raison, ce relativisme introduit en morale et en religion, font de ces dogmatistes à prétentions rationalistes et laïcistes des manières de pragmatistes sociaux. Le premier postulat, le premier vice du système est la défiance à l'égard de la raison.

2°. Au fond, les sociologistes sont dupes d'une *fausse conception de la science sociale*. Frappés de la rigueur des sciences physiques, ils veulent introduire la même méthode dans l'explication des faits sociaux.

a. Cette tendance avouée se manifeste d'abord dans les *procédés de la méthode expérimentale* appliqués sans discernement aux sciences sociales. Ce sont les différents moments des méthodes physico-chimiques pour déterminer la cause cherchée qui sont marqués par Fauconnet et Mauss dans l'article *Sociologie* dont j'ai parlé plus haut. Cette assimilation leur fait parler d'observation, de définition, d'hypothèse, de systématisation des faits, de recherches causales, tout comme s'il s'agissait d'un phénomène d'ordre physique. Et sans doute les procédés de l'esprit, quel que soit l'objet qu'il étudie, sont uniformes et, dans l'analyse et la synthèse, la similitude de ses démarches pour connaître apparaît nettement. Encore est-il que l'orientation erronée dans les procédés de détail peut amener à des erreurs de fond.

b. De même la *conception de la cause sociale* et sa recherche dans le fait social sont empruntées à la conception positiviste des sciences physiques. Pour le positiviste comme aussi pour le phénoméniste qui nie toute substance, une seule succession constante, une interdépendance, telle est la causalité. Expliquer un fait du point de vue de la cause efficiente, c'est au

fond le placer dans un système d'interdépendance de faits. Les causes finales, les intelligibles sont naturellement écartés ; il ne reste que des liens de successions nécessaires. N'est-ce pas là exactement la prétention du sociologiste ? Sortir du fait sociologique, entrer dans un autre domaine, c'est au fond pour lui réintégrer le finalisme et la substance.

c. Assimilation encore des sciences sociologiques aux sciences positives que cette recherche des faits sociaux susceptibles d'être *constatés du dehors*. DURKHEIM en vient à croire que le reste n'est plus que vaines apparences ; le côté vivant, intelligible, réel au fond du phénomène social se trouve ainsi par lui écarté de la sociologie.

d. Ai-je besoin d'ajouter qu'une telle manière de traiter scientifiquement les faits sociaux leur donne une apparence de certitude dont ils ne sont point capables. Il faut, dans le domaine social, faire place aux grandes initiatives, à la spontanéité des individus, qui parfois modifient les représentations et les institutions d'une époque ou du moins les marquent d'une forte empreinte personnelle. Cette spontanéité, la liberté individuelle qui en est le fondement et le signe, sont exorcisées, comme le miracle, de cette science nouvelle. Pas de place pour Dieu, pour les mutations soudaines, pour les grands hommes dans un tel système scientifique. Cette science sociale mutile le donné social. Elle s'est gardée de le réduire, comme les positivistes, à de simples phénomènes biologiques ; mais en lui appliquant la méthode rigoureuse des sciences expérimentales physico-chimiques, elle s'est précipitée dans une erreur analogue et non moins redoutable dans ses conséquences.

e. Au reste, une grande hypothèse, l'hypothèse évolutionniste qui, elle, exerce surtout son influence sur les sciences biologiques, a également fortement imprégné de ses tendances réformatrices les théories de DURKHEIM.

Pour expliquer un fait, c'est avant tout à ce qu'il appelle *le fait rudimentaire* qu'il a recours. Dans les divers types sociaux, il établit une classification et la norme de cette classification est d'aller du simple au composé, comme s'il s'agissait de données de chimie. Trouver le fait social simple dans lequel on verra surgir les causes à l'état natif, puis en suivre les complications diverses jusqu'en nos sociétés contemporaines, telle est la démarche des sociologistes.

C'est pour être fidèle à cette méthode qu'ils se sont attachés à l'étude du totémisme, comme au fait élémentaire dans lequel on retrouve la religion à l'état natif et par lequel on peut plus aisément l'expliquer dans ses données plus complexes. Sans doute, on se défend de construire un évolutionnisme progressif et unilinéaire dans l'ordre du temps ; on se contente d'établir cette évolution dans l'ordre logique. Mais cette distinction est trompeuse : le premier dans l'ordre logique — étant donné qu'aucune histoire ne vient ni confirmer ni écarter cette affirmation — est facilement conçu comme le premier dans l'ordre temporel. Et de fait, c'est bien l'origine réelle, scientifique des divers faits sociologiques, que l'on prétend trouver dans ces faits prétendus simples ou élémentaires.

f. Enfin, dernière conséquence de cette confusion du physique et du spirituel, *les obligations morales que l'on veut expliquer et même appuyer sont abolies*. C'est le caractère des lois physiques de nous apparaître comme des nécessités de fait que nous constatons, mais qui n'obligent pas notre conscience morale. Les faits sociaux et les lois qui les régissent, s'ils ne sont qu'une donnée scientifique, n'intéressent pas nos consciences. Le conformisme social est une loi ; nous pouvons nous y prêter ; nous ne nous y sentons pas obligés en conscience, à moins de nous en être formé une justification intelligible. Toutes les affirmations morales et religieuses ne sont pour nous vraiment impératives, que quand elles ne sont plus une simple nécessité légale, mais qu'elles représentent à nos yeux des valeurs intelligibles. En voulant réduire à un simple conformisme social la notion d'ordre essentiel de la vie morale, en ramenant à une discipline sociale les plus hautes réalités de l'ordre intellectuel, social et moral, le devoir, le droit, la religion, la raison, on en détruit l'essence même. Et cela démontre une fois de plus que la méthode employée à cette étude est défectueuse.

Telle est la nature de la méthode utilisée par l'Ecole sociologique. Par une curieuse antinomie, ces doctrinaires rationalistes sont des pragmatistes mystiques inconscients ; ces sociologues, en réaction violente contre l'assimilation des faits sociaux aux faits biologiques, appliquent aux données de leur science la méthode des sciences biologiques. Ces tenants de

l'ordre, de la stabilité, des impératifs rationnels, moraux et collectifs en font évaporer la valeur et l'obligation. On ne saurait évidemment être plus malheureux. Concluons : la méthode des sciences sociales doit tenir compte de son objet : les faits sociaux sont des faits humains ; il faut les traiter comme tels et appliquer l'esprit humain tout entier avec ses procédés habituels de recherche, à l'étude de l'homme vivant en société.

[7b] Les affirmations de l'Ecole sociologique sur la Religion,

par M. le Chanoine Bros

Les affirmations de l'Ecole sociologique sont nombreuses. Elle prétend apporter un système d'explication générale de la vie humaine, rendre compte de toutes ses valeurs, intellectuelles, religieuses, morales, métaphysiques, expliquer tous les transcendentaux ; c'est là une vaste entreprise. Nous pourrions entrer dans le détail de chacune de ces affirmations, mais cela nous entraînerait loin. Dans une *Semaine* consacrée à l'Histoire des Religions, nous nous occuperons plus particulièrement de cette dernière et de ce qui s'y rattache directement. Nous examinerons donc les conclusions auxquelles parvient cette école, en ce qui concerne la religion.

I. — EXPOSÉ. — LA RELIGION D'APRÈS DURKHEIM.

La place faite à la religion par l'Ecole sociologique est de premier plan. « Elle apparaît comme la forme capitale de la vie sociale, dont toutes les autres ne sont que des dérivations tardives ». Elle exprime l'essence même de la société et de l'humanité. Les Economistes étaient préoccupés d'une toute autre conception de la société, quand ils voyaient dans les valeurs, la richesse, l'essentiel du social. Pour Durkheim, la société est d'origine essentiellement religieuse. Il importe donc de se bien rendre compte de ce qu'est la religion.

Tout d'abord, il faut, pense-t-il, écarter de la définition d'une religion la notion du surnaturel. La définition de Max Mueller

— « la religion est un effort pour concevoir l'inconcevable, pour exprimer l'inexprimable, une aspiration vers l'infini » — lui paraît devoir être rejetée, soit parce qu'elle ne serait pas originelle, soit parce qu'elle est donnée en fonction du mystère, qui « ne tient qu'une petite place dans un petit nombre de religions avancées ».

Il faut écarter aussi de la définition de la religion la notion de divinité. Il y aurait, d'après DURKHEIM, des religions qui n'honoreraient aucun dieu ; au reste, toute une partie de la religion — les interdits et les rites — seraient conçus en dehors de toute idée d'une personnalité religieuse. Aussi rejette-t-il, comme de fausses interprétations de la religion, les systèmes animistes et naturistes, qui se sont disputé les théoriciens de l'ethnographie.

« Les phénomènes religieux, pense DURKHEIM, se rangent naturellement en deux catégories fondamentales : les croyances et les rites. Les premières sont des états de l'opinion : elles consistent en représentations ; les secondes sont des modes d'action déterminés. Entre ces deux classes de faits il y a toute la différence qui sépare la pensée du mouvement » (p. 50).

« Toutes les croyances religieuses... présentent, dit-il, un même caractère commun : elles supposent une classification des choses réelles ou idéales que se représentent les hommes en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts, que traduisent assez bien les mots : *profane, sacré* » (*ibid.*) Les interdits et les rites protègent et isolent les choses sacrées ou leur sont ordonnés. Les croyances sont toujours communes à une collectivité déterminée, qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. Il en résulte que l'on peut donner cette définition de la religion : « Un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale appelée Eglise tous ceux qui y adhèrent » (p. 65).

Or, pour bien comprendre la religion, il ne faut pas la considérer dans cet aspect complexe qu'elle revêt dans les grandes systématisations religieuses, mais remonter aux formes élé-

mentaires de la vie religieuse où nous la trouvons à l'état pur. Et justement DURKHEIM pense avoir trouvé la religion tout à fait primitive dans le totémisme australien. Le totémisme est un système de coutumes, de pratiques et de croyances liées intimement au *totem*. Le *totem* pour le croyant australien (d'après le sociologiste) est un nom collectif, un symbole du groupe ou de la tribu, et enfin le blason même de ce groupe et de cette tribu. « Le blason est l'occasion d'un certain nombre de cérémonies ; tout ce qui exprime sous une forme ou sous une autre l'idée de la tribu est l'objet de la pensée et surtout du sentiment religieux de cette tribu » (BÉLOT, *ibid.*, p. 117). L'objet de la pensée religieuse totémiste, c'est ici la tribu même : la religion est donc le sentiment de la communauté, de l'unité de la vie collective. Pour DURKHEIM en effet tout se rapporte dans la tribu au totémisme.

Généralisant cette explication religieuse, DURKHEIM affirme, non seulement que la religion est sociale — nous n'en doutons pas — mais que la société est le sujet de la pensée religieuse ou plutôt de la fonction religieuse. « Elle est comme l'instinct vital du groupe social... elle n'est pas en nous par nous ; elle est en nous par la collectivité » (BÉLOT, p. 119). La religion est également l'objet de la société. Ce que le fidèle vénère et redoute dans ses dieux, c'est la société énoncée, formulée, symbolisée. Ces objets, qu'ils soient réels ou imaginaires, ne sont jamais que la manière de transporter à l'extérieur, de rendre en quelque sorte visible ou pensable la société. Evidemment, nous sommes près de la théorie d'A. COMTE sur la religion de l'Humanité.

Telle est l'idée que l'école sociologique se fait de la religion. DURKHEIM n'hésite pas à rentrer dans le détail de la phénoménologie religieuse et à en expliquer les divers organes ou les diverses forces d'après cette conception sociologique.

L'âme, d'une manière générale, n'est pas autre chose que le principe totémique incarné dans chaque individu. C'est une appropriation individuelle du *mana*, du sacré, de la force totémique. Le principe, d'abord immanent dans chacun des membres du clan, se différencie en pénétrant dans les consciences individuelles, tout en conservant son caractère transcendant. L'âme humaine, c'est une parcelle de la divinité totémique.

Les dieux sont des esprits ancestraux, des entités forgées à l'image des âmes individuelles, de la genèse desquelles ils sont destinés à rendre compte. L'idée d'âme joue dans leur création un rôle important. C'est par elle que l'idée de personnalité a été introduite dans le domaine religieux ; mais elle n'est elle-même qu'un mode du *mana*, du principe totémique. La création des personnalités mythiques n'est qu'une autre façon de penser les forces sociales essentielles. Et le grand Dieu, le Dieu suprême, c'est le sentiment tribal.

Si des représentations religieuses nous passons au domaine des *rites* et du *culte*, nous nous trouvons faire les mêmes constatations. Dans toutes les religions, on retrouve le système des interdits ; certains actes, certains objets sont tenus pour prohibés. Il est des jours fastes et néfastes, des *tabous* qui concernent certains objets. D'après Durkheim, il ne faut pas ramener ces pratiques à une association d'idées, à une erreur de causalité, au sophisme *post hoc, ergo propter hoc*, comme le pensent bien des ethnographes. Les choses, les objets prennent une valeur religieuse, qui ne leur est pas inhérente, mais leur est conférée du dehors. Ce qui constitue le caractère sacré de l'objet, « ce sont les impressions de réconfort et de dépendance que l'action de la société provoque dans les consciences » (p. 462), à l'occasion de leur perception.

A côté des interdits, une religion comporte un culte positif : rites mimétiques, rites représentatifs et commémoratifs, rites piaculaires. Entre tous les rites essentiels, deux semblent plus significatifs : la prière et le sacrifice.

La prière est éminemment un phénomène social. « Une prière n'est pas seulement l'effusion d'une âme, le cri d'un sentiment. C'est le fragment d'une religion. On y entend retentir l'écho de toute une immense suite de formules ; c'est un morceau d'une littérature ; c'est le produit de l'effort accumulé des hommes et des générations » (Mauss, p. 31). Le contenu de la prière est donc social ; sa forme l'est également. « Elle n'existe pas en dehors du rituel. Or le rite, quels qu'en soient la forme et le but, est essentiellement « un acte traditionnel, efficace, qui porte sur les choses sacrées », c'est-à-dire un ensemble de procédés pour atteindre le *mana*. La prière est donc un rite religieux oral, portant directement sur les choses sacrées, une

manière d'atteindre le sacré par la parole. Et voilà justement, pour en donner une description claire dans un fait élémentaire, un échantillon du type originel de la prière : les formules de l'*intichiuma* de la vie tribale. La prière chrétienne elle-même, d'après M. MAUSS, s'y devrait ramener.

Le sacrifice est un rite des plus complexes et qui a fait l'objet d'une étude toute particulière de l'Ecole sociologique (*Année sociol.*, 1897-98). Ecartons d'abord les explications habituelles : dons et offrandes faites aux dieux ; celle aussi de Robertson SMITH, qui y voit une alliance par le sang. Selon l'Ecole sociologique, « le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse » (p. 41). Sous la diversité des rites, un même mécanisme social se trouve supposé. Le schéma du sacrifice comporte une « entrée dans le sacrifice », qui a pour but d'introduire dans le sacré, plus ou moins profondément suivant leur rôle, les divers participants du sacrifice. Le sacrifiant d'abord, qui se purifie et se prépare religieusement. « Il passe du monde des hommes dans le monde des dieux ». Le sacrificateur, qui est l'intermédiaire habituel entre la divinité et l'homme et qui déjà appartient au monde sacré, mais qui accomplit encore diverses cérémonies purificatoires, afin de se préparer à sa fonction. Le lieu, les instruments, sont également sanctifiés. La victime enfin est introduite dans le monde sacré ; on la baigne ; on lui fait diverses libations ; on invoque les dieux sur elle ; on la place dans une position et une orientation spéciales. Puis vient l'immolation, l'acte essentiel du sacrifice. « Par cette destruction de la victime, l'acte essentiel du sacrifice est accompli. La victime est séparée définitivement du monde profane ; elle est consacrée, sacrifiée dans le sens étymologique du mot et les diverses langues appellent *sanctification* l'acte qui la met dans cet état. Elle change de nature comme Démophus, comme Achille, comme le fils du roi de Byblos, quand Déméter, Thétis et Isis consument dans le feu leur humanité... Sa mort était celle du phénix ; elle renaissait sacrée. Mais le phénomène qui se passait à ce moment avait une autre face. Si d'une part l'esprit était dégagé, s'il était passé complètement « derrière le voile », dans le monde des

dieux, d'un autre côté, le corps de la bête restait visible et tangible ; et lui aussi, par le fait de la consécration, était rempli d'une force sacrée, qui l'excluait du monde profane... Aussi ses restes étaient-ils entourés d'un religieux respect : on lui rendait des honneurs... Ce qui survivait de l'animal était ou attribué tout entier au monde sacré, ou attribué tout entier au monde profane, ou partagé entre l'un et l'autre » (*ibid.*, p. 71). Au fond, « la victime est l'intermédiaire par lequel le courant s'établit. Grâce à elle, tous les êtres qui se rencontrent au sacrifice s'y unissent. Toutes les forces qui y concourent se confondent » (p. 83). Et en définitive, sous la diversité des formes qu'il revêt, le sacrifice est toujours constitué d'un même procédé. « Ce procédé consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie » (p. 33). Or c'est là une fonction éminemment sociale. « D'une part, ce renoncement personnel des individus ou des groupes à leurs propriétés alimente les forces sociales. Non sans doute que la société ait besoin des choses qui sont la matière du sacrifice ; tout se passe ici dans le monde des idées et c'est d'énergies mentales et morales qu'il est question... D'autre part, les individus trouvent à ce même acte leur avantage. Ils se confèrent à eux et aux choses qui leur tiennent de près la force sociale tout entière. Ils revêtent d'une autorité sociale leurs vœux, leurs serments, leurs mariages. Ils entourent, comme d'un culte de sainteté qui les protège, les champs qu'ils ont labourés, les maisons qu'ils ont construites. En même temps, ils trouvent dans le sacrifice le moyen de rétablir les équilibres troublés : par l'expiation, ils se rachètent de la malédiction sociale, conséquence de la faute et rentrent dans la communauté ; par le prélèvement qu'ils font sur les choses dont la société a réservé l'usage, ils acquièrent le droit d'en jouir. La norme sociale est donc maintenue sans danger pour eux, sans diminution pour le groupe. Ainsi la fonction sociale du sacrifice est remplie tant pour les individus que pour la collectivité. Et comme la société est faite non seulement d'hommes, mais de choses et d'événements, on entrevoit comment le sacrifice peut suivre et reproduire à la fois le rythme de la vie humaine et celui de la nature ; comment il a

pu devenir périodique à l'image des phénomènes naturels, occasionnel comme les besoins momentanés des hommes, se plier enfin à mille fonctions » (p. 37).

Telle est la religion pour l'Ecole sociologique : conception de forces imaginaires qui aident la société à prendre conscience d'elle-même, pratiques également sans objet autre que la tonification de la vie sociale, tout cela produit par la vie en collectivité, participant à son relativisme intellectuel et moral. Les forces religieuses ont la réalité des constructions sociales auxquelles elles sont liées, mais les symboles dans lesquels elles sont pensées et les figurations rituelles qu'elles revêtent sont imparfaites et peuvent être vidées de tout objet autre que le social même, et partant laïcisées. C'est au fond la légitimation d'une certaine religion sécularisée et athée...

Voici naître l'explication sociologique des *saints*. C'est M. Czarnowski qui, dans son ouvrage *Le culte des héros et ses conditions sociales*, a tenté cette entreprise. S'attachant à saint Patrick, il le définit un héros. Qu'est-ce qu'un héros pour l'Ecole sociologique ? Le héros est l'incarnation d'une valeur, c'est-à-dire d'espoirs et d'idéaux collectifs... Le héros est un témoin et un champion de l'ordre d'êtres ou de choses dont il incarne la valeur par définition. Cette valeur est une valeur sociale : il est le représentant d'un groupe et d'une chose sociale. Aussi l'héroïsation et la canonisation sont des actes publics, analogues à l'institution d'un régime ou à la nomination d'un magistrat. Le héros incarne un idéal social, dont il est issu ; généralement ce héros est un homme et n'est déclaré tel qu'après sa mort par une sorte de divinisation, dont son corps garde une part. Or les saints sont une catégorie spéciale de héros, « ce sont des héros dont la notion de sainteté est subordonnée à un idéal moral et religieux, fixé par la théologie... La notion de sainteté est ainsi propre aux sociétés qui sont constituées en églises ou en sectes, puisque ce sont les conditions essentielles dans lesquelles une théologie peut s'élaborer » (p. 28).

Partant de cette définition le sociologue, après avoir inventorié les textes, met en rapport la légende de saint Patrick avec la mythologie irlandaise des fêtes, puis avec les représentations irlandaises de la mort et des morts. Il en conclut que

saint Patrick est un héros du même type que les héros irlandais. Ce héros et le culte qui l'entoure a été produit par la constitution sociale de l'Irlande et le christianisme et les druides ont collaboré à créer sa légende.

Tels sont brièvement marqués les différents essais de l'Ecole sociologique dans le domaine religieux ; on peut voir qu'elle pense bien ne laisser aucun des phénomènes religieux sans l'explication sociologique qu'il comporte. Après avoir résumé les principales positions de ce système explicatif de nos croyances, il reste à examiner les preuves par lesquelles il se justifie et la valeur qu'elles peuvent avoir.

II. — CRITIQUE.

En résumant le système qui est l'application de la méthode que nous avons exposée dans notre première conférence, nous nous sentions portés à chaque instant à accuser le sophisme fondamental ou les confusions sur lesquelles il est étayé. Nous avons préféré en présenter la critique d'ensemble, afin de ne pas nuire à l'exposé du système.

1°. *Les options philosophiques du système. — a. Le positivisme.* — Il semble bien que, par derrière les arguments, il faut voir d'abord et au fond, chez Durkheim et son Ecole, l'option philosophique primitive déjà signalée. La vie religieuse lui paraît « avoir pour objet d'élever l'homme au-dessus de lui-même et de lui faire vivre une vie supérieure à celle qu'il mènerait, s'il obéissait uniquement à ses spontanéités individuelles » (p. 592) ; la morale a un but analogue. Il ne se peut, pense-t-il, que de tels impératifs proviennent soit de l'expérience soit de la raison individuelle, puisqu'ils la dépassent ; il reste qu'ils soient produits par la société. Les jugements de valeur, les catégories sont donc pour lui *a priori* d'origine sociale. Il défend cette position fondamentale, en marquant contre les empiristes la distance qui sépare le droit du fait, le nécessaire du contingent ; les catégories ne peuvent dériver de l'expérience ; elles lui sont hétérogènes. Soit ! Mais il ajoute, ce qui est intéressant : elles ne peuvent dériver de la raison *a priori*, car il reste à justifier le primat de la raison sur l'expérience. Or, on ne le peut qu'en admettant une sorte de participation mystique de la raison à la Raison divine, ce qui est

transposer le problème dans l'inconnaissable... Si on admet au contraire l'origine sociale des catégories, une nouvelle attitude devient possible, qui permet d'échapper à ces difficultés. La société s'impose aux individus ; elle leur donne des nécessités qui sont nécessaires à la vie collective... Et ces nécessités font partie de la nature. Le règne social est un règne naturel ».

Le primat sociologique est affirmé ici d'abord sans doute dans l'explication des principes mêmes de la connaissance, qui ordonnent les grandes valeurs morales et religieuses. Mais surtout on écarte la valeur de la raison, 1° parce qu'elle paraît trop fixe pour rendre compte du sol mouvant des faits, et d'autre part, parce que 2°, en impliquant Dieu, elle rejetterait loin le rationalisme négateur des causes invisibles. Au point de départ de cette explication des religions, on trouve donc la négation de Dieu et de la raison raisonnante. C'est bien l'affirmation *a priori* de la doctrine positiviste. Pour étudier la religion, c'est un point de départ qui évidemment manque d'impartialité que de lui dénier *a priori* toute valeur vraie. Et on ne s'étonnera pas des conclusions qu'apportera une telle disposition d'esprit. Car sous les formules de bienveillance, c'est le doctrinaire anti-religieux qu'il faut savoir reconnaître. « Il y a dans la religion quelque chose d'éternel qui est destiné à survivre à tous les symboles... Un jour viendra où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice, au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront, de nouvelles formules se dégageront qui serviront pendant un temps de guide à l'humanité... Déjà nous avons vu comment la Révolution institua tout un cycle de fêtes, pour tenir dans un état de perpétuelle jeunesse les principes dont elle s'inspirait. Si l'institution périclita vite, c'est que la foi révolutionnaire ne dura qu'un temps ; c'est que les déceptions et le découragement succédèrent rapidement au premier moment d'enthousiasme. Mais quoique l'œuvre ait avorté, elle nous permet de nous représenter ce qu'elle aurait pu être dans d'autres conditions et tout fait penser qu'elle sera tôt ou tard reprise. Il n'y a pas d'évangiles qui soient immortels et il n'y a pas de rason de croire que l'humanité soit désormais incapable d'en concevoir de nouveaux » (p. 611). — Tel est le positivisme relativiste, destructeur de toute foi stable, religieuse ou

morale, dont s'inspire cette école aux apparences doctrinaires et absolues.

b. Le primat sociologique. — A cette négation positiviste s'ajoute le parti pris de ne voir dans la religion que le social. « De toutes les forces qui environnent l'homme, la force sociale serait la seule qui l'ait impressionné et qui ait suscité dans son esprit des sentiments et des hypothèses diverses. Pourquoi, dit M. BÉLOT, imaginer que la fonction esthétique, que la fonction intellectuelle, le besoin de comprendre les choses, que même les besoins physiques, la nécessité de l'adaptation au milieu cosmique, que tout cela n'a pas contribué à la formation des religions ? Je n'en sais pas de raisons » (*Le sent. rel.*, p. 121). Pour nous qui savons mieux que DURKHEIM et M. BÉLOT ce qu'est une religion, nous ne pouvons méconnaître ce qui lui donne poids, autorité : l'élément intellectuel. Une religion qui n'est point vraie pour le fidèle a cessé d'être. « Quel est l'homme qui continuerait à prier, dans l'hypothèse où il saurait pertinemment qu'il ne prie personne et qu'il s'adresse vaguement à une collectivité qui ne l'écoute pas. Quel est l'homme qui continuerait à communier, s'il croyait que la communion est un simple symbole et qu'il n'y a rien de réel là-dessous ? » (BÉLOT, *ibid.*). On le voit : la fonction intellectuelle, individuelle doit être intégrée dans la religion. Elle est essentiellement un organisme de salut et ce salut est pensé, senti, recherché socialement, parce qu'il l'est tout d'abord individuellement.

Ce parti pris de ne voir dans la religion que le social *vicie au reste toutes les démarches analytiques qui doivent suivre.* Comment est-elle définie cette religion ? Des aperçus d'ensemble des religions humaines se dégage, d'après DURKHEIM, une définition préalable de la religion. Cette définition nous présente la religion comme reposant sur l'opposition du sacré et du profane et l'étude des formes élémentaires de la religion nous révèlerait seulement le sens de cette opposition et la véritable signification du sacré... La notion du sacré est religieuse certes ; mais en quoi est-elle exclusivement sociale ? en quoi surtout est-elle dégagée de tout intellectualisme qui la supporte ? La notion du sacré est secondaire pour l'âme religieuse ; celles de vérité, de bien, de justice lui sont anté-

rieures et c'est par elles au fond que le croyant justifie sa foi et se donne des raisons d'y adhérer. Cette définition positiviste de la religion vue par l'extérieur, par le côté social, écarte donc *a priori* des religions dont on prétend rendre compte les éléments essentiels qui les soutiennent et dont les croyants se réclament. Tant il est vrai que, pour comprendre une religion, rien ne vaut d'y adhérer, d'être un homme religieux. Mais au fait n'oublions pas que l'Ecole sociologique n'a point pour but de comprendre seulement la religion, mais de lui substituer un organisme social disciplinaire, qui la vidant de tout contenu doctrinal sera la forme laïque de la discipline morale et sociale nécessaire à l'ère positiviste.

2°. *Les notions religieuses n'ont pas une origine sociale.* — *a.* Cette *notion du sacré*, fondement de la vie religieuse, comment M. Durkheim en établit-il la vérité et l'origine sociale ? Tout d'abord par une affirmation. « D'une manière générale, il n'est pas douteux qu'une société a tout ce qu'il faut pour éveiller dans les esprits par la seule action qu'elle exerce sur eux la sensation du divin ; car elle est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles » (*Formes élém.*, p. 295). Le Dieu en effet est supérieur à l'homme et le tient dans sa dépendance. La société elle aussi entretient en nous la sensation d'une certaine dépendance. Nous la révérons comme le Dieu, parce qu'elle est investie d'une autorité morale ; elle suscite des actes ou les inhibe, abstraction faite de toute considération relative aux effets utiles ou nuisibles des uns ou des autres. Justement parce qu'ils sont élaborés en commun ces sentiments revêtent ces caractères particuliers. Mais il y a là une vraie confusion verbale. La vie collective peut fort bien amplifier, grandir, élever les sentiments humains ; mais ces sentiments les idéaux qui les supportent leur préexistent au moins logiquement. Elle ne se trouve nullement en respect devant un impératif dont elle ne peut justifier l'origine. C'est une force qui l'écrase : elle ne le respecte que quand elle le reconnaît comme une puissance d'ordre moral et qu'elle voit en lui quelque reflet de la divinité. L'inconscient social, pour impératif qu'il soit, ne vaut pas pour nos esprits le dieu qui sauve et commande.

b. Le dieu, ajoute Durkheim, est une autorité ; il est aussi une force sur laquelle nous nous appuyons. Et cette force est

sociale. « Il y a, écrit DURKHEIM, de ces circonstances où cette action réconfortante et vivifiante de la société est particulièrement manifeste. Au sein d'une assemblée qu'échauffe une passion commune, nous devenons susceptibles de sentiments et d'actes dont nous sommes incapables, quand nous sommes réduits à nos seules forces... L'histoire abonde en exemples de ce genre. Il suffit de penser à la nuit du 4 août, où une assemblée fut tout à coup portée à un acte de sacrifice et d'abnégation auquel chacun de ses membres se refusait la veille et dont tous furent surpris le lendemain... Voilà ce qui explique l'attitude si particulière de l'homme qui parle à une foule, si du moins il est parvenu à entrer en communication avec elle. Son langage a une sorte de grandiloquence qui serait ridicule dans les circonstances ordinaires ; ses gestes ont quelque chose de dominateur ; sa pensée même est impatiente de mesure et se laisse facilement aller à toute sorte d'outrances. C'est qu'il sent en lui une pléthore anormale de forces qui le débordent et qui tendent à se répandre hors de lui ; il a même parfois l'impression qu'il est dominé par une puissance morale qui le dépasse et dont il n'est que l'interprète... » (p. 301). Et au reste, dans la vie commune, tout afflux d'énergie nous vient du dehors. L'homme qui fait son devoir est en harmonie morale avec ses contemporains et est soutenu par la sympathie qui lui donne un *tonus* moral.

C'est encore la même confusion entre l'idéal et la société. Il n'est pas douteux que la collectivité exerce une action profonde sur les idéaux des hommes : elle les grandit ; elle décuple nos émotions ; elle leur donne une stabilité et une puissance incomparables ; mais ces idéaux sont d'abord des idées, des représentations conçues, recherchées, aimées. Les croisades ont été populaires, parce que la foi et les idées chrétiennes émouvaient la foule. La Révolution a entraîné les masses à raison d'un idéal pseudo-évangélique de bonheur social et de vertu, qui sollicitait les esprits. Il ne faut pas rétrécir, en en faisant des bouleversements inconscients et collectifs, ces grands mouvements de peuples inspirés par des idées. Et qu'est-ce que ce délire en commun a de religieux ? N'est-il pas plutôt un fait pathologique ?

c. Enfin dernière preuve de l'origine sociale des religions :

la société créerait de toutes pièces des choses sacrées. « Qu'elle vienne à s'éprendre d'un homme, qu'elle croie découvrir en lui les principales aspirations qui la travaillent, ainsi que les moyens d'y donner satisfaction et cet homme sera mis hors pair et comme divinisé ». « Tout aussi bien que des hommes, la société consacre des choses, notamment des idées. Qu'une croyance soit unanimement partagée par un peuple et pour des raisons que nous avons exposées, il est interdit d'y toucher, c'est-à-dire de la nier, de la contester ». Ici encore nous ne nions pas le rôle de la société, mais nous n'oublierons pas de marquer que cette sorte de respect dont elle entoure les choses et les hommes vient avant tout de l'idée et que rien ne le prouve mieux que les essais pour fonder la religion laïque et la vénération des fondateurs de République, qui n'aboutit à aucune révérence, parce que l'idée religieuse n'est pas à la base. Le culte du soldat mort pour la patrie nous émeut religieusement, parce qu'il participe à des idées de Patrie, de sacrifice, qui sont en effet religieuses.

Et ici je pense, avec M. Bélot, qu'il y a un véritable abus de langage. La définition de la religion et du sacré, si elle vient à englober tant de choses ne me paraît plus convenir à la religion en tant que telle. La religion du beau, la religion socialiste, la religion des droits de l'homme, la religion de la Révolution et jusqu'à la religion de l'honnête homme qui n'en professe aucune, n'est-ce pas là pur verbiage et vaine rhétorique ? Ou bien ne prétend-on pas nous duper et faire évanouir le concept spécifique de la religion pour le fondre dans le social, après quoi on prouvera facilement qu'il en dérive. Toutes ces expériences de la création de forces religieuses contemporaines ou historiques sont donc douteuses et arbitraires ; il faut nous réfugier dans une autre preuve : c'est celle de la religion élémentaire.

3°. *L'argument de la religion élémentaire.* — Le vrai argument en forme de l'origine sociologique de la religion est un argument de fait. Or les faits contemporains, nous l'avons prouvé, sont contestables. Durkheim a recours à un fait qui lui paraît probant entre tous. La religion élémentaire est sociologique. On sait qu'il entend par religion élémentaire la forme primitive de la religion, celle qui est la plus simple, la plus rudimentaire

et dont toutes les autres sont des amplifications. Or quelle est cette religion élémentaire ? C'est le totémisme et DURKHEIM de décrire la religion totémiste telle que nous l'avons indiquée plus haut, religion du sacré, mais dans laquelle on ne trouve ni idée de Dieu, ni idée d'âme, originairement du moins. Et afin de montrer comment le *totem* est créé par le clan, il peint les milieux sociaux effervescents de l'Australie, tels que SPENCER, GILLEN, STREHLOW les ont mentionnés, à l'époque des assemblées. Alors les forces du clan sont pensées sous forme de *totem*, qui sert d'emblème et de drapeau, qui est le corps visible du clan. Alors les hommes se sentent transposés dans un monde spécial, sacré et les objets animaux ou végétaux auxquels ils se trouvent mêlés sont imprégnés du *mana* qui les anime.

On ne saurait dissimuler les nombreux postulats d'un tel argument, postulat d'abord de l'évolutionnisme, qui fait sortir du rudiment, par seule voie de différenciation, tout le complexe des sociétés civilisées. Il n'y a pas de différence de nature mais de degré entre les religions, et toutes les religions, y compris celle de Jésus-Christ, sont ramenées au mystère des *churingas* observés chez les Aruntas et les Kamilaroi ; le sacrifice et la prière — celle du *Pater* sans doute — est fonction des formules de l'*intichiuma* ; l'obscure conscience morale prélogique, dirait M. LÉWY-BRUHL, des sauvages totémisants est la mesure et l'explication de la morale et de la Religion de Jésus-Christ.

Cette manière de concevoir le développement religieux sous forme de biologie évolutionniste, en partant d'une cellule primitive, est d'une simplicité déconcertante ; elle transforme le réel observé. De fait, pour opérer cette réduction, DURKHEIM nous apporte des raisonnements sur un petit nombre de faits ; ils sont « un effort énergique et persévérant pour encadrer les faits dans la série des notions qui sont tirées du postulat initial » (LOISY, *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1913, p. 85).

Mais c'est en vain. D'abord qui pourrait dans la cellule primitive d'un être vivant percevoir les virtualités qu'il contient ? C'est la vie seule qui les révèle. Ce n'est qu'*a posteriori* qu'on les peut découvrir. Dans les sciences sociales, c'est bien plus compliqué encore. Un fait social n'est pas un organisme simple, qui se développe spontanément ; c'est chose fort complexe, sur quoi diverses influences s'exercent, dont il est difficile de

déterminer l'essence et les virtualités. On ne peut dire en présence d'une religion donnée qu'elle a la même origine qu'une autre et que dans une religion élémentaire on voit en simple ce qui se trouve dans toutes les religions même les plus élevées. Il est seulement possible de remarquer la similitude des divers organes religieux, parce qu'ils satisfont à des besoins semblables.

Le totémisme, religion élémentaire, ne peut donc nous paraître contenir virtuellement les religions actuellement existantes qu'autant qu'on nous aura prouvé 1°) que historiquement elles en dérivent, 2°) qu'aucune influence étrangère n'est venue modifier le développement spontané du germe primitif. Or cette démonstration est une tâche manifestement au-dessus des forces humaines.

4°. *Les arguments ethnographiques de l'Ecole sociologique.* — DURKHEIM a pensé étayer son système sur des faits observés en Australie. Mais ici nous lui ferons bien des critiques, au nom de l'ethnographie. Tout d'abord, est-ce bien la religion élémentaire, la première forme de civilisation que nous décrit E. DURKHEIM sous la désignation de totémisme. La religion des Australiens lui paraît dépasser en simplicité toutes celles qu'il connaît et lui paraît pouvoir s'expliquer sans qu'il soit nécessaire de se référer à une religion antécédente. La primitivité ainsi conçue n'est-elle pas purement conceptuelle ? Il ne s'agit pas de la primitivité positive et historique, mais de l'élément logique qui lui paraît inclure dans sa définition l'essence même des institutions à venir.

Une telle façon de concevoir le développement de l'humanité ressemble un peu à un système philosophique bien construit et groupé sous un fait ou une hypothèse dont la vérification n'a point été faite, mais est supposée et admise *a priori*.

Le mot élémentaire (essentiel), lorsqu'il s'agit de religion, se ramène en effet pour E. DURKHEIM à ce qu'il conçoit lui-même comme essentiel dans une religion. Or il en exclut les dieux, y intègre la magie, la conception du sacré et l'impératif social. Le totémisme, sans idée d'âme ni de Dieu, lui paraît ainsi assez bien convenir à des choses sacrées. » Mais si, par exemple, on y introduisait les dieux — ce qui paraît essentiel à tout ethnographe — le totémisme du même coup ne serait plus pour DURKHEIM la religion élémentaire.

Or il arrive que le totémisme étudié par les divers ethnographes n'apparaît nullement comme une des premières formes de religion ni de société. Il n'est primitif ni logiquement, ni de fait. FRAZER, van GENNEP sont d'accord au fond sur ce point avec le P. SCHMIDT. « Le totémisme n'est pas lié par ses entrailles à la Religion, a écrit le si regretté P. BOUVIER. Il peut se passer de la Religion et la Religion de son côté peut se passer de lui. Elle a plutôt à souffrir de son contact. Le totémisme est avant tout une forme spécifiée d'organisation sociale, où la Religion peut se développer bien qu'avec beaucoup plus de peine qu'en d'autres types de société, où la magie au contraire semble beaucoup plus à l'aise » (*Semaine d'ethnol.*, 1913). Enfin le totémisme n'est pas universel. Les investigations ethnographiques de DURKHEIM se sont bornées à l'Australie, qui est le terrain de prédilection de cette institution. On a trouvé des traces de totémisme dans les deux Amériques, en Afrique, chez les Fangs, en Polynésie. C'est une forme sociale répandue ; mais beaucoup de non-civilisés n'en conservent aucune survivance ; il est donc vain de vouloir en faire dériver toute forme religieuse, puisque ces formes religieuses existent sans cet appui. On le voit : le fait élémentaire est mal choisi ou plutôt il a été choisi tout exprès pour se passer des esprits et des dieux et de toute métaphysique religieuse.

Nous n'avons pas le temps de suivre une à une les diverses institutions morales et religieuses dont l'Ecole sociologique entreprend l'explication et de montrer par le détail le caractère artificiel de sa construction. L'âme, ni les dieux, la morale, ni la responsabilité, le sacrifice, ni la prière, les saints enfin ne sont pas sortis de pied en cap de la société en tant que telle ; leur origine est plus simple et une étude objective la révèle aisément. Sur l'origine de ces grandes notions religieuses et des impératifs moraux la solution catholique si simple, si conforme aux données du réel s'impose à nous. La raison humaine et la foi révélée concourent avec les besoins de la nature humaine et de la vie sociale à les établir. L'individu préexiste à la société qu'il constitue. En dehors de l'étude directe des consciences, on ne peut attendre en matière sociale d'explication véritable.

Concluons. Le sociologisme moral n'a pas un fondement plus

solide que le sociologisme religieux. Et si l'on compte, pour donner à l'Etat futur une autorité morale et religieuse, tout en la laïcisant, sur cette sorte d'impératifs collectifs, qui ne voit que, sous prétexte de nous libérer de ce qu'ils appellent nos vieux préjugés religieux, les doctrinaires laïcs vont nous faire les esclaves d'un étatisme non justifié ni justifiable et dont les arrêts seront infaillibles *a priori* ?

Le croyant accepte dogme et autorité religieuse et se soumet à l'un et à l'autre par raison et par foi religieuse ; l'adepte de la méthode sociologique, tout en pensant que les concepts et les doctrines qu'il professe sont transitoires et sans valeur intellectuelle, devra les aimer et les servir aveuglément. Ce sera vraiment le *credo quia absurdum*.

BIBL. — I. — *Exposé du système.* — E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, in-18°, Paris, Alcan, 1895 (5e édit. 1910) ; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, in-8°, *ibid.*, 1912 — M. MAUSS et P. FAUCONNET, art. *Sociologie*, dans la *Grande Encyclopédie* de BERTHELOT, t. XXX, p. 165-176 — LÉVY-BRUHL, *La morale et la science des mœurs*, Paris, Alcan, 1903 ; *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, in-8°, *ibid.*, 1910 ; *La mentalité primitive*, in-8°, *ibid.*, 1922 — P. FAUCONNET, *La responsabilité*, Paris, 1920 — M. MAUSS, *La prière* (cours non publié) — S. CZARNOWSKI, *Le culte des héros et ses conditions sociales, Saint Patrick*, Paris, 1919.

II. — *Critique du système.* — Mgr. DEPLOIGE, *Les conflits de la morale et de la sociologie*², in-8°, Paris, Alcan, 1912 — G. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, in-8°, Paris, Lecoffre, 1912 — D. PARODI, *La philosophie contemporaine en France*, Paris, 1919 — G. BÉLOT, *La conception sociale de la religion*, dans *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, Paris, 1919 — D. PARODI, *Le problème moral et la pensée contemporaine* — A. BROS, *L'ethnologie religieuse*, in-8°, Paris, Bloud, 1923.

---

[8] La religion des anciens Basques,

par Don J. M. de BARANDIARAN

L'origine du peuple basque est tellement entourée de brouillards et l'obscurité, que nous pouvons assurer qu'elle sera encore pendant longtemps une constante torture pour les anthropologues et les ethnologues.

On a supposé les Basques apparentés avec les Phéniciens (BERTHELON), Egyptiens, Chaldéens, les Peaux-Rouges (VOGT et CHARENCEY), avec divers éléments asiatiques (PRUNNER BEY, RETZIUS, CHARENCEY), avec les anciens Etrusques (RETZIUS,

William BETHAM), ou même avec les habitants de l'Atlantide (BERY de SAINT-VINCENT). Dans les derniers temps a été en vogue l'opinion de ceux qui soutenaient que les Basques seraient de la même origine que les Berbères. Mais aucune de ces théories n'a apporté de résultats qui puissent dissiper les obscurités qui entourent ce problème si important.

La même divergence existe entre les savants, pour déterminer les conditions psychologiques des anciens Basques, leur organisation sociale etc.

On n'a fait encore que peu de recherches sur leur religion, surtout sur celle des Basques des époques antérieures au Christianisme ; c'est pour cela qu'on n'a encore que peu de données et celles-ci douteuses et très restreintes.

Pour ces raisons, on comprendra qu'il y ait eu sur les anciens Basques deux opinions absolument opposées, l'une soutenant l'absence de toute croyance religieuse chez ce peuple, l'autre défendant l'existence du monothéisme le plus absolu.

Je ne prétends pas ajouter une nouvelle théorie à celles que nous avons déjà mentionnées. On peut cependant recueillir et noter les documents, évidemment très peu nombreux, des écrivains grecs et romains et d'auteurs plus récents, qui se sont occupés des Basques. A ces documents on doit ajouter les monuments et les inscriptions anciennes. Enfin les données folkloriques, soigneusement recueillies et étudiées, nous mettront au courant du génie des générations d'autrefois.

Tous ces moyens jetteront quelque peu de lumière sur les problèmes se rapportant aux anciens Basques, entre autres sur le problème religieux lui-même.

I. — LA PRÉHISTOIRE.

Il n'est guère besoin d'examiner les matériaux que les récentes recherches préhistoriques effectuées dans le pays basque nous ont révélés. Ils nous disent sur leurs croyances à peu près ce que nous savons sur les autres pays à ce sujet.

L'étude de la préhistoire basque nous révèle un fait remarquable. C'est que le peuple qui, à ces âges, habitait le pays basque, avait des relations culturelles avec ses voisins, relations qui ont été continuées dans les temps postérieurs. La même technique, la même école artistique qui s'est développée

au sud-ouest de la France et à Santander (Espagne) taillait les silex et sculptait les os à Landerbaso (Guipuzcoa), gravait et peignait les parois des cavernes de Santimamine (Biscaye) et à Isturiz à l'époque magdalénienne. Voilà pour la période paléolithique.

Pendant la période néolithique et l'âge du bronze, on remarque la même chose. Les monuments appartenant à ces périodes abondent au pays basque. Moi-même j'ai découvert, dans la région du versant méridional des Pyrénées occidentales, plus de quatre-vingts dolmens de la première étape de l'âge des métaux. Dans presque tous ces monuments, la dalle d'entrée occupe le côté oriental. Cette dalle est, en général, moins haute que celles qui composent le dolmen ; ce qui fait qu'entre elle et la pierre de couverture, il y a un trou, qui peut-être correspond aux trous ou orifices de beaucoup de monuments semblables qu'on trouve ailleurs.

La plupart des monuments préhistoriques étudiés au pays basque sont des sépultures à inhumation ; mais il y en a d'autres où l'on trouve des traces de crémation complète des cadavres (par exemple, la nécropole néolithique de Salbatierrabide, à Vitoria) et de crémation incomplète, comme cela arrive à Okina et Añes (Alaba).

Dans les deux cas, on déposait, à côté des restes humains, des armes et amulettes ; on leur offrait des comestibles et on allumait du feu devant les sépultures. Il est à remarquer que beaucoup de ces amulettes trouvées dans les dolmens sont encore aujourd'hui en usage, tels que le *Zingiñarri* (verre ou pierre de forme polyédrique), dents d'animaux, jais, *aizkora* (hache) etc...

Il semble que certains ermitages chrétiens ont quelques rapports avec ces monuments. En effet, très souvent on les trouve dans les environs des stations préhistoriques ; quelquefois même, ils sont construits sur un dolmen ou tumulus du premier âge des métaux. Il est donc probable que par ces constructions dans de tels endroits on a voulu effacer les traces d'anciens cultes païens.

Il y a d'autres vestiges qui, d'après beaucoup d'archéologues, se rapportent au culte des morts et des fontaines ; ce sont les pierres qui portent des signes hémisphériques. On en

trouve plusieurs dans le pays basque ; telles sont celles de *Jentilarri*, à Aralar, celle de Terrano (Navarre), celle d'Elosua, celle de la fontaine de la Vierge, à Aizkorri. Ces pierres ressemblent à d'autres qui conservent certaines traces faites, d'après ce qu'on dit, par le passage des saints et des personnages légendaires. C'est ainsi qu'on montre, à côté du sanctuaire de St. Antoine (Ermua, près de Llodio), une pierre qui porte une trace attribuée au pied de ce saint. Il en est de même du rocher qui se trouve à côté de la chapelle de St. Victor, à Gauna (Alaba), ayant la marque du fer du cheval de ce saint, et celui de St. Roman de Kanpezo, où l'on voit des vestiges attribués à St. Jacques et à son chien. On ajoute que la pluie qui tombe sur ces dernières marques ne sèche pas pendant toute l'année suivante.

Ces vestiges sont généralement l'objet de pratiques superstitieuses. C'est ce qui arrive à ceux de St. Michel à Ereñusarre (Biscaye), de St. Pierre à Ibarrangelua, de la Vierge à Lekeitio, à Oyardo, Plazentzia, Irâtza (Aralar), de St. Jean à Bermeo, de St. Formerio, près de Arminon (Alaba), de St. Fauste, à Bujanda, d'un *jentil* (sorte d'homme légendaire) à Urdiain et Motriko, de Roland, à Aralar et Leiza etc...

Une étude même sommaire de ces légendes et des monuments mentionnés ci-dessus nous montrerait ce que nous avons déjà noté, c'est-à-dire que le Basque a eu constamment des relations culturelles avec les peuples voisins, sans pour cela perdre sa personnalité. Par conséquent, il serait vain de prétendre trouver chez les anciens Basques une religion complètement différente de celles des autres peuples. Il doit y avoir nécessairement une grande communauté de croyances avec celles de ses voisins.

II. — PROTOHISTOIRE.

On croit que STRABON fait allusion aux Basques, quand il écrit : « *Celtiberos autem et qui ad Septemtrionen sunt eorum vicinos, innominatum quemdam Deum, noctu in plenilunio ante portas cum totis familiis choreas ducendo, totamque noctem festam agendo, venerari* » ; (Lib. III, c. IV, 26).

Sur ce texte se fondèrent peut-être les partisans du monothéisme des Basques, opinion qu'ils essayèrent de corroborer

par des divagations linguistiques sur le mot *Jaungoiko*, dont les érudits basques (moins souvent le peuple) se servent pour nommer Dieu. Comme si *deus anonymus* ou *innominatus* signifiait *deus unicus !*

Cependant, il me semble que, dans le texte de STRABON, on entrevoit le culte de la lune qui, de même que le culte du soleil, dut être très répandu dans l'antiquité.

En nous restreignant au pays basque et à ses voisins, de nombreux monuments ornés de figures de la lune et du soleil nous imposent la même conclusion. Ces monuments sont des autels et des plaques lapidaires, tels que ceux de Carcastillo, Marañon, Pampelune et autres. Ils appartiennent à l'époque de l'Empire romain, dont la culture se fit sentir sur les deux versants des Pyrénées occidentales.

Les symboles astronomiques ont continué, même à l'époque chrétienne, à être représentés sur les monuments les plus divers. C'est ainsi qu'en parlant des vieilles tombes discoïdales basques, M. L. COLAS a dit, dans la revue *Gure Herria* (mars 1922), que sur beaucoup d'entre elles se rencontrent des symboles astraux : soleils, lunes entières ou en quartier, étoiles, planètes. « Je crois même, ajoute-t-il, avoir trouvé une représentation de l'arc-en-ciel ».

D'autres documents mentionnent aussi l'ancien polythéisme des Basques.

Le poète calagurritain PRUDENCE, auteur du IVe siècle, parle dans son hymne des SS. Emeterio et Celedonio, des sacrifices humains que les Basques offraient aux fausses divinités.

D'après une lettre de l'évêque de Saragosse, TAJON, à celui de Barcelone, QUIRICE, les Basques qui suivirent FROYA dans sa révolte contre RECESVINTE montrèrent une haine féroce pour les chrétiens, particulièrement pour les ecclésiastiques, les temples et les objets sacrés.

Dans la Basconie du versant septentrional des Pyrénées, on pratiquait la sorcellerie et on adorait les idoles, au VIIe siècle, d'après ce que dit BAUDEMUNDE, biographe de St. Amand (*España Sagr.*, t. XXXIII, p. 418 ; *La Vasconia*, par le P. RISCO, App.).

Selon HUCBALDE, presque tous les compatriotes de la sainte basque Rictrudis étaient vautrés dans l'adoration du démon (*España Sagr.*, t. XXXII, p. 279). Il est clair qu'avant cette

époque le Christianisme avait été introduit dans le pays basque, car déjà au commencement du IVe siècle, à Pampelune et à Calahorra, villes basques, les églises étaient constituées, et déjà vers la moitié du IIIe siècle, l'Evangile était prêché dans la région des anciens *Tarbelli* d'Aquitaine. Mais la conversion complète fut l'œuvre des temps postérieurs. C'est pour cela que nous voyons les anciens cultes subsister en quelques endroits jusque bien avant dans le moyen âge.

Ces documents nous apportent peu de chose sur la nature de la religion des anciens Basques. Il existe cependant toute une série de monuments qui confirment ce polythéisme et renseignent quelque peu sur la nature de ses dieux.

Il y a beaucoup de plaques et d'autels dédiés à des divinités locales, dont les noms ont une teinte basque très marquée. Tels sont : *Arbalar, Arixe, Andarte, Alardessis,* ou *Alandestus, Aherbelste, Aebelteso, Abelioni, Ageiou, Asto Ilunno, Arthe, Alar, Baelisto, Bassei, Baigoriso* ou *Baicorrixo, Baesserte, Baioso, Beisirisse, Daho, Ele, Erge, Erditse, Edelati, Garri, Iluberrixo, Ilumbero, Iscitto, Idiatte, Lelhunno, Leheren, Lahe, Larrasoni, Stelatese, Stelatise, Sandae Vim...mburo, Tullonio, Urnia, Usei, Uvarna* etc...

Nous avons donc une bonne série de dieux auxquels les anciens Basques rendaient un culte, dieux indigènes, d'après toutes les apparences. Mais les inscriptions des plaques et même celles des sculptures qui nous restent nous cachent, en général, leurs attributs. Ainsi la statuette de bronze trouvée à Larumbe, près de Pampelune, quoiqu'elle semble représenter un dieu préromain, ne jette presque aucune lumière sur le problème qui nous occupe. Nous voudrions savoir davantage ; nous voudrions connaître la mentalité du peuple basque à cet égard. D'abord, il n'est pas probable que le culte de ces dieux soit d'importation romaine. Au contraire, on voit que la culture romaine prétend s'approprier tel ou tel ; c'est ainsi qu'on assimilait le dieu *Leherren* au dieu *Mars* (*deo Marti Leherren*), de même que *Arixo, Erge* ou *Erce, Lelhunno* et *Daho*. A la ville d'Ausci (*civitas Ausciorum*), on adorait *Andosso*, qui était assimilé à *Hercule* (*Herculi Tole Andosso Invicto*).

La déesse *Lahe* était invoquée contre les maladies (*Lahe pro salute dominorum*).

Dans la chapelle de Ste. Madeleine d'Aranhe, située sur le

sommet d'une montagne près de Tardets, fut trouvée une plaque dédiée à l'oracle (*fano Herauscorrtsehe*. Le nom de la divinité, dit le P. FITA, fut probablement le même que celui de la montagne. Le culte chrétien de la Madeleine a remplacé le culte païen d'*Herauscorrtsehe* qui est, peut-être, une divinité féminine (1).

En plus des dieux anthropomorphiques, les Basques adoraient aussi les montagnes, les fontaines, les arbres, le feu, les pierres, les vents etc...

Une plaque porte cette inscription : « *Wontibus Ageioni* ». *Ageion* était une divinité adorée dans plusieurs localités des Pyrénées centrales. Une autre plaque est dédiée aux Fontaines.

Il y a, à Castelbiague, une inscription : « *Sex Arboribus* » et une autre « *Sex Arbori deo* ».

Une femme dédie une plaque aux vents : « *Ingenua ventis v. s. l. m.* »

Certains, qui ont dédié des autels et des plaques à ces dieux, inscrivent leur nom indigène ; d'autres, qui portent des noms romains, montrent leur caractère d'indigènes, quand ils mentionnent leurs parents avec leurs noms basques.

On adorait ces dieux à ciel ouvert, peut-être aussi dans les grottes, dans les enceintes sacrées ou dans de petites chapelles, à l'intérieur des maisons, comme il arrive généralement chez les peuples primitifs. Ni en Crète, ni à Mycènes, ni chez les anciens Romains, on ne connaît de temples proprement dits. C'est seulement dans quelques villes très romanisées qu'on a trouvé des traces de temples.

Peu à peu, les dieux romains s'introduisent au pays basque. A leur contact, les dieux indigènes se modifient ; on prétend même les identifier à des divinités du Panthéon romain. La culture latine sillonne l'Aquitaine et les Vascones péninsulaires. Nous avons des preuves de ce phénomène, non seulement dans les monuments de l'Aquitaine, de la Navarre et de l'Alaba, régions où abondent ces vestiges, mais aussi dans les plaques de pierre et dans les autels qu'on a trouvés à Morga et à Forua (Biscaye) et à Oyartzun (Guipuzcoa). Cela ne veut pas dire que les Romains parvinrent à soumettre le peuple basque, mais que

(1) *Boletin de la Real Academia de la Historia,* Madrid, 1893, t. XXII, p. 540.

l'influence de leur culture se fit sentir dans toute l'étendue de leur pays.

III. — FOLK-LORE.

Divinités et croyances. — Vestiges de culte naturiste. — Que les Basques antérieurs au Christianisme aient professé une religion et qu'ils aient eu des dieux auxquels ils rendaient un culte, ce sont là des faits hors de doute. Il y a chez eux des vestiges de paganisme, comme partout ailleurs, bien que peut-être moins abondants ; mais ils suffisent pour affirmer que le Basque s'harmonisait bien avec la civilisation occidentale, quoiqu'en imprimant à ses éléments des traits caractéristiques, qui ne sont pas toujours faciles à découvrir dans les données prises séparément. De là vient que certains basquisants ne trouvent d'original chez le Basque que sa langue.

Actuellement, le Basque donne à Dieu le nom de *Jainko*, *Yinko*, qui dans les documents littéraires apparaît, en général, sous la forme de *Jaungoikoa* (Seigneur d'en haut ou Seigneur de la lune), qui peut-être n'est qu'une interprétation des érudits des temps relativement modernes.

A cet égard, le P. Echalar fait dériver le composant *Yin* du mot basque des indo-européens *Ze-Di-Yu-Dia-Diu*, ce qui peut-être est un peu hasardé.

D'après le *Codex Compostelanus* d'Aymeric Picaud, le Basque se servait, au XIIe siècle, du mot *Urci* pour nommer Dieu. Ce mot semble le même que l'actuel *orz* (nuage de tempête), *orzantz*, *orzia* ou *ortzia* (tonnerre de la Basse Navarre). Il entre comme composant dans plusieurs noms, avec la signification de firmament. Ce sont : *orzadar*, *ostilik*, *ostarku* (arc-en-ciel), *ostgarbi*, *oskarbi* (ciel limpide), *ostebi* (pluie douce et abondante du printemps), *oskia* (l'horizon), *orzegun*, *ostegun* (jeudi, jour du ciel), *orziral*, *ostiral* (vendredi), *urzintz* (éternuement).

Tout cela fait penser que les anciens Basques professaient une religion naturiste. Ils avaient le même mot pour nommer Dieu et le ciel, ce qu'on observe aussi chez beaucoup de peuples de l'antiquité. C'est la conception primitive indo-européenne de la divinité, parce que l'indo-européen *Dyàus-pitar* était le ciel personnifié, conception qui se rattache aux qualificatifs par lesquels les peuples désignent généralement le dieu

suprême, même les peuples les moins rapprochés de nous : les Bantous, par exemple (1).

Culte des astres. — La tradition basque conserve quelques données qui, sans doute, nous rappellent l'ancien culte sidéral, le Soleil et la Lune étant à cet égard les astres les plus renommés.

Le Soleil. — Le Soleil reçoit dans les pays basques les noms de *Ekhi* (en Salazar), *Iguzki* (Irun), *Iuzki* (Oyartzun), *Eguzki* (Tolosa, Kortezubi), *Euzki* (Elduayen), *Eguski* (Llodio) etc...

D'après une croyance de Berastegi, le Soleil est l'œil de Dieu. A Ataun, on appelle *euzki* la lumière du Soleil ou du jour, et *Euzkibegi* (œil de la lumière du jour) le Soleil lui-même.

On doit remarquer que cette dernière conception de l'astre du jour est semblable, sinon identique, à celle des anciens Egyptiens, qui appelaient le Soleil l'œil du soleil, l'œil de *Râ*, l'œil d'*Horus* (2). Les indigènes des Nouvelles-Hébrides l'appellent aussi « œil ou source du jour » (3).

Dans quelques villages basques, on appliquait au Soleil le surnom d'*amandra* (grand'mère ou Madame Mère). C'est ainsi que les campagnards d'Elosua et de Plazentzia, quand le Soleil va se coucher, récitent, même de nos jours, les vers suivants :

Euzki amandrin	La grand'mère Soleil
Badoya amangana.	S'en va vers la mère.
Biar etorriko du.	Elle reviendra demain,
Denpora ona bada.	S'il fait beau temps.

En plus de ces formulettes, dont nous trouvons les échos dans plusieurs pays, en dehors du territoire basque, des légendes solaires y existent, semblables à celles que M. Luzel a recueillies dans la Basse-Bretagne (4).

La Lune. — La Lune, dans le pays basque, est appelée *Ilazki* (à Salazar), *Illargi* (à Ataun), *Iratagi* (à Elorrio), *Iretagi* (à Llodio), *Idetargi* (à Rigoitia), *Goïko* (à Roncal) etc.

A la Lune, de même qu'au Soleil, on attribue le sexe féminin, dans plusieurs villages où elle est appelée *amandra* (grand'-

(1) A. Carnoy, *La religion des Perses*, dans Huby, *Christus*, p. 293.

(2) J. Capart, *La mythol. astrale des anciens Egyptiens*, dans *CRSER*, 1914, p. 366.

(3) Mgr. V. Douceré, *Notes sur les populations indigènes des Nouvelles-Hébrides*, dans *Revue d'Ethnographie*, Paris, 1922, p. 215.

(4) *Contes de Basse-Bretagne*, t. I, p. 3.

mère), sauf le cas d'un conte publié par M. VINSON (1), dans lequel la Lune apparaît du sexe masculin. C'est ce qu'on voit dans les formules que les enfants d'Ataun et d'Ormaiztegi adressent à la Lune.

— *Illargi amandrea,*	— Lune, grand'mère,
Zeruan ze berri?	Qu'y a-t-il de nouveau au ciel?
— *Zeruan berri onak*	— Au ciel, bonnes nouvelles,
Oraü eta beti.	Maintenant et toujours.

Ces formules sont très répandues, même en dehors du pays basque. Cependant il faut observer que les Basques les emploient aussi en s'adressant à la coccinelle, qui dans ce seul cas est appelée *Iratargi amandre ona.* Lune bonne grand'mère. Nous retrouvons ces mêmes vers christianisés, dans une chanson d'Ondarroa dédiée à Ste. Claire.

La coccinelle, préside, dit-on, à la dentition, la pluie etc... Cette croyance, répandue partout, fait voir chez le peuple basque le sentiment d'un ancien goût pour l'art d'augurer. L'écrivain roman LAMPRIDIUS en témoigne aussi, lorsqu'il écrit, dans la vie d'ALEXANDRE SÉVÈRE, que cet empereur surpassa les Basques dans l'art d'augurer : « *Ut et Vascones Hispaniarum et Pannoniorum vicerit* ».

Mari. — On trouve aussi d'autres vestiges d'ancien paganisme au pays basque. Ce sont les survivances des croyances et cultes qui ont subsisté dans les légendes et diverses pratiques.

C'est ainsi que vit encore dans la pensée populaire, surtout parmi les campagnards, un étrange personnage féminin, la maîtresse de la foudre, du tonnerre, de la pluie et de la sécheresse, qui est en même temps considérée comme un oracle, comme maîtresse des sorcières etc... (2)

Il semble qu'on reconnaisse dans cet être extraordinaire une divinité de l'ancienne religion des Basques. Il faut néanmoins se tenir sur la réserve.

Ses noms sont divers, selon la diversité des montagnes où on croit qu'il habite. Voici quelques noms : *Andre Mari Munoko* (dame Mari de Muno), *Mari Muruko* (Mari de Muru), *Marije*

(1) *Le Folk-Lore du Pays basque*, Paris, 1883, p. 55-56.

(2) BARANDIARAN, *Contribucion al estudio de la mitologia vasca ; Mari o el genio de las tormentas* (sous presse).

Kobako (Mari de la caverne), *Puyako Maya* (Maya de Puy ou de Puya), *Anbotoko Damie* (Dame de Anboto), *Gaiztoa* (la maligne), *Sugàrra*, *Yona Gorri* etc... Le nom de *Mari* paraît jusqu'aujourd'hui le plus répandu.

De nombreuses localités sont signalées comme habitation de ce personnage. Ce sont les montagnes d'Anboto, Aizkorri, Muru etc...

Quand Mari se transporte d'une montagne à une autre, elle emprunte la forme d'une faucille ignée ou celle d'un globe de feu, comme disent d'autres. Mais ceux qui, selon la légende, ont visité ses demeures, assurent qu'ils ont vu Mari en costume de femme ou même (peu souvent) sous forme de squelette humain.

La légende ajoute que Mari fut la fille d'une famille de laboureurs de Zegama. Elle désobéit une fois à sa mère. Alors sa mère la maudit. Aussitôt, la fille fut enlevée par la foudre. Depuis lors elle vit dans la caverne d'Aketegi, au sommet d'Aizkorri.

Les versions de cette légende sont très nombreuses.

Dans sa demeure, dit la légende, la dame Mari s'occupe à filer et à dévider le fil, à cuire le pain, faire la lessive etc... Quand elle dévide le fil, elle emploie un dévidoir spécial : un bélier. Dans ses cornes elle arrange l'écheveau. Quelquefois, on la voit filer devant la caverne où elle vit. Son mari s'appelle *Maju*. Quand Mari rejoint son époux, une furieuse tempête se déchaîne. Elle a une fille, qui ne se laisse voir que le matin de la St. Jean.

Mari se nourrit de la négation, du *non*. Si vous avez recueilli trente fanègues de blé, et si, conversant avec vos amis, vous déclarez que vous n'en avez recueilli que vingt, les dix autres, que vous n'avez pas avouées, vous seront enlevées par Mari ou par ses servantes.

Mari est, de plus, ennemie de la religion chrétienne. Une fois, un curé d'Elosua vit Mari assise sur une pierre nommée *Trukarri*, qui était dans un endroit d'Elosua appelé *Iturriberri*. Le curé tendit sa main vers la Dame, pour qu'elle la baisât selon l'habitude d'alors. Mais la Dame, loin de la baiser, le menaça d'une terrible tempête. Aussitôt dit, aussitôt fait ; elle déchaîna un horrible orage.

Pendant les tempêtes on la voit, d'après une croyance très répandue, remonter sur les nuages et diriger les vents. Quelquefois, elle vole sur un char tiré par quatre chevaux ; d'autres fois, elle traverse l'air sous la figure d'une femme qui jette le feu de tout son corps. La légende ajoute que le curé d'Isasondo et les religieux d'Arantzazu montaient autrefois aux montagnes de Muru et Aloña respectivement, pour conjurer Mari : si la conjuration la surprenait dans sa caverne, la région était délivrée de la grêle pour sept ans consécutifs ; vents et nuages de tempête étaient retenus au dedans. Pour ce motif, les bergers et les laboureurs avaient coutume de faire une procession à la caverne d'Anboto.

Quand Mari, irritée contre les villages, déchaîne les orages et s'efforce de ravager les champs et les moissons, reste le recours à de nouvelles conjurations magiques. Ce n'est pas suffisant dans tous les cas. Mari exige parfois, avant de se retirer, qu'on lui donne un bijou en gage, le soulier du magicien, par exemple.

Mari connaît l'avenir et le manifeste par ses oracles.

Le peuple rappelle, de nos jours encore, certaines légendes sur les anciens campagnards qui gravissaient autrefois les montagnes de Mari, pour la consulter sur divers points et difficultés ; on ajoute que la Dame a prononcé toujours des oracles infaillibles.

Il faut entrer dans le séjour de Mari avec certaines précautions. La Dame ne permettrait jamais l'omission de formules et rites *ad hoc*, que doivent savoir pratiquer tous ceux qui la visitent. Rappelons seulement les plus curieux de ces rites. Ceux qui veulent la consulter doivent entrer et sortir de son séjour de la même façon : celui qui entre de front, doit sortir à reculons. Qui aurait manqué à cette règle serait retenu en captivité.

Ceux qui osent voler quelque chose à Mari reçoivent aussitôt leur châtiment : la Dame les emporte à sa demeure.

Une fois Mari s'empara d'une fillette sur la montagne d'Igozmendi (Biscaye). Quand elle eut grandi, Mari lui donna, en récompense de ses services, une poignée de charbon, et la mit en liberté. Quand la jeune fille sortit de la caverne de Mari, elle observa que le charbon s'était converti en or.

Il serait trop long d'exposer toutes les légendes qui ont trait à Mari. Ce que nous avons déjà dit sera suffisant pour se former une idée de ce personnage, vestige peut-être de quelque divinité païenne. Qui sait si elle ne fut pas autrefois la déesse des montagnes douée des caractères ou propriétés d'une divinité atmosphérique ou astrale ?

Autres vestiges. — D'autres personnages mythologiques ont aussi une grande renommée, tels que *Erensuge* ou le serpent à sept têtes, dont les souvenirs sont encore assez vivants dans l'imagination des campagnards ; *Olentzero*, un être étrange, dont l'image est portée sur des brancards, la nuit de Noël ; *Ireltxo*, génie railleur, qui apparaît souvent aux voyageurs ; *Prakagorri*, ou génie des sorciers ; *Gaueko*, un être nocturne, peut-être un démon, qui punit ceux qui travaillent au clair de lune.

Il faut encore rappeler les démons des maladies (*Gaizkiñak*) et tous ces esprits étranges et terribles, rangés autour de *Gaueko*. Ce sont *Basajaun*, *Basoko Mari*, *Tartalo*, *Lamiñak* et les fantômes tels que *Ipixtiku*, *Amalauzanko*, *Ebro* etc...

Nous avons vu, à grands traits, ce que nous disent l'histoire, l'archéologie et le folk-lore basque sur notre sujet. J'aurais voulu exposer brièvement l'état actuel du problème qui concerne la religion des Basques avant le Christianisme : je ne sais si j'ai réussi.

Il faut avouer que d'épais brouillards couvrent encore la civilisation primitive des Basques ; mais il faut espérer que les méthodes modernes et surtout l'esprit de recherche, qui se développe de façon surprenante parmi les fils de ce peuple si ancien, découvriront de nouveaux horizons et arriveront à dissiper les obscurités qui s'étendent encore sur son passé.

BIBL. — BARANDIARAN, *Discurso de prehistoria vasca*, Vitoria, 1917 ; du même, *Eusko-Mitologia*, Bilbao, 1922 — HUEBNER, *Monumenta linguae Ibericae*, Berlin, 1893 — J. SACAZE, *Inscriptions antiques des Pyrénées*, Toulouse, 1892 — E. URROZ, *La religión de los vascos antes de la introducción del Cristianismo*, Bilbao, 1918.

[9] Afrika, Vorderasien und die früheste Vorgeschichte,

von Dr. Albert DREXEL, Innsbruck (1).

REINISCH, der bedeutsame Hamitologe, hatte in der Blütezeit seiner Forscherarbeit den Versuch gemacht, den « einheitlichen Ursprung der Sprachen der alten Welt » nachzuweisen. Diese Arbeit ist ein Versuch geblieben, oder nicht einmal als Versuch zu einem formellen Abschlusse gebracht worden. Eine Aeusserung des verdienstvollen Forschers, die er in dem gemeinten fragmentarischen Werke getan hat, muss uns aber interessieren : « Die Menschenrassen der alten Welt (von Europa, Asien und Afrika) sind Spezies einer einzigen Art, sind Abkömmlinge einer einzigen Familie, welche ihre ursprünglichen Stammsitze an den äquatorialen Seen von Afrika inne hatte, von wo aus die Nachkommen dieser, anfänglich dem Laufe der Flüsse folgend, sich nach den verschiedenen Richtungen des afrikanischen Festlandes und zuletzt nach Europa und Asien verbreitet haben» (2).

Worauf es hier ankommt und was sich durch die fortschreitende Forschung (namentlich die linguistische) mehr und mehr als wahr heraustellen wird, ist der von REINISCH angenommene und behauptete Zusammenhang eigentlich afrikanischer und vorderasiatischer Völker und Menschen. Was bei REINISCH irrtümlich gewesen sein mag, ist sein Ausgehen von Afrika. Wenigstens gibt es mehrere starke Indizien, die wir in den folgenden Ausführungen noch einzeln, und z. T. ausführlich, berühren werden und die dartun können, dass für grosse afrikanische Völkerkomplexe Asien, und zwar näherhin Vorderasien, als unmittelbares und relatives Quellgebiet in Betracht kommt. Geographisch kann dem in Ergänzung beigefügt werden, dass Vorderasien den Treffpunkt der Teile der sogenannten alten Welt bildet. Geschichtlich muss zugestanden werden, dass in Vorderasien älteste Kulturvölker gesessen haben, — wir erinnern an Elam und Sumer — die nicht etwa erst aus den Aegyptern zu verständigen sind.

---

(1) Wegen nicht zeitigen Eintreffens der benötigten Drucktypen, war es nicht möglich in den Wortbeispielen überall die phonetische Schreibweise durchzuführen. — So bedeutet *ng* den gutturalen, *ñ* den palatalen Nasal.

(2) *Der einheitliche Ursprung der Sprachen der alten Welt,* Bd. I, s. x.

Nicht alle Gebiete unserer bewohnten Erde sind von der nämlichen Einfachheit oder Kompliziertheit. Vorderasien bietet hinsichtlich seiner Völker ein unverhältnismässig verworrenes Bild : nicht bloss die Sprachen zeigen das, sondern ebensosehr die unklare, vielleicht mehr verschlungene kulturgeschichtliche Konstitution der vorderasiatischen Völker. Die Struktur der geschichtlichen Völker (im traditionellen Sinn des Wortes) und ihrer Berührungen möchte eine gewisse Bestätigung hiefür abgeben. Lediglich in sprachlicher Rücksicht darf erwähnt werden, dass Sumerer und Semiten, Kaukasier und Hettiter, Indogermanen und Elamiten in strenger Scheidung und wieder in unklarer Würfelung nebeneinander angetroffen werden. Dabei muss beachtet werden, dass Semitisch, Sumerisch, Hettitisch Termini sind, die noch in neuester Zeit durch ihren stark isolierenden Charakter der Sprachvergleichung bedenkliche Hindernisse entgegenstellten.

Man war bislang gewohnt, die vorderasiatischen Sprachen und Völker mehr aus sich selber zu verständigen ; oder wenigstens griff man doch nur auf geographisch näher gelegene Völkerbestände und Spracherscheinungen zur vergleichenden Feststellung von Beziehungen und Verwandtschaften. So allerdings vermochte man nicht zu einem befriedigenden Ergebnisse zu gelangen. Erst die Erkenntnis von der Herkunft und der Anwanderung der mit den vorderasiatischen Sprachvölkern zusammenhängenden Sprachen und Völker kann über die früheste Vorgeschichte Vorderasiens helleres Licht bringen. Diese Einsicht hat uns selber bewogen, den vorderasiatischen Beziehungen afrikanischer Sprachmenschen nachzugehen. Einige wichtigste Ergebnisse dieser Untersuchungen anzugeben, ist Zweck unserer folgenden Darlegungen. Wenn wir dabei das eine oder andere Mal weiter nach Asien hinübergreifen, dann geschieht das auch nur, weil in Afrika selber Spuren zu jenen weiten Gebieten des Ostens sichtbar geblieben sind.

Zur Erledigung unseres Themas werden wir nun gerade die Probleme angreifen und herausheben, die bislang noch ungelöst sind und übrigens mit zu den schwierigsten aller vergleichenden Sprachforschung gerechnet werden müssen : wir meinen das sumerische, das hettitische und das semitische Problem.

I. — DAS SUMERISCHE PROBLEM

Wohl kaum eine Frage in der Linguistik hat in den letzten Jahrzehnten soviel Aufsehen erregt und soviel Vermutungen wachgerufen wie die sumerische. Die absolute Gegensätzlichkeit des Sumerischen zum Semitischen, im engeren Sinne namentlich zum Assyro-Babylonischen, mit dem es durch das äussere Zeichen des gleichen Schriftgebrauches verbunden war, ergab sich als die einzige Erkenntnis, die man nach all den Studien und Meinungen gewonnen zu haben und behalten zu können glaubte.

Unsere Erforschung des bantuischen Sprachmaterials hatte auf auffallende Aehnlichkeiten mit der uns damals schon näher vertraut gewordenen sumerischen Spracherscheinung aufmerksam gemacht. Indess hatten wir immer der Ueberzeugung nachgehangen, es möchten sich innerhalb des afrikasprachlichen Gebietes etwa doch noch engere Parallelen mit dem Sumerischen auffinden lassen. Unsere hierauf basierenden Untersuchungen endigten zunächst mit der These vom bornu-sumerischen Zusammenhange, wie er in der im vorigen Jahre erschienenen Arbeit *Bornu und Sumer* klargelegt werden konnte. Wir haben an dieser Stelle jener These nichts beizusetzen ; wohl aber müssen wir auf die in dem Zusammenhange weiter errungenen Einsichten umsomehr hinweisen, als so das sumerische Problem allein schon, auch für das Gesamtthema der kultur-historischen Schule, zu einem einschneidendsten der umfassendsten Völkerkunde wird.

Diese Einsichten sind vornehmlich drei : 1. die Verwandtschaft des Rong (Leptcha) im Gebiete des mittleren Subhimalaya ; 2. die engere Verwandtheit des Rong mit dem Sumerischen ; 3. endlich die sumerische Verwandtschaftsrichtung des Baskischen. Wir werden diese drei Hypothesen durch je ein Beweismoment zu verdeutlichen suchen.

1. Was das Rong vor allem kennzeichnet, ist sein Wortbau : Konsonant + Vokal, — der aus dem Sumer und Bantu geläufigen Silbenformel entsprechend. Eine andere lautliche Eigentümlichkeit des Rong ist der konsonantische Wortschluss (zumal durch Liquida und Nasale). Das Sumerische kennt die nämlichen Finalen, während die Bantu-Sprachen unter dem Einflusse ganz anders gearteter Sprachen, teils auch aus gram-

matisch-funktionalen Gründen, regelmässig einen Vokal angenommen, bzw. — bei einer umgekehrten Auffassung des Verhältnisses — die ursprünglichen Vokale nicht verloren haben. Eine dritte und sehr markante Eigentümlichkeit des Rong besteht in dem substantivierenden Vorsatz-Vokal, der sich, in genauer phonetischer und logischer Entsprechung, im Sumerischen wiederfindet. Das Bantu hat hier allerdings, bei seiner systematischen und syntaktisch-konkordalen Ausbildung der nominalen Klassenpräfixe, die ursprünglich jedenfalls wirksam gewesene Vorsatz-Vokale — man denke an die bezüglichen Bildungen der Bantoiden und der ewhe-verwandten (Manfu-) Sprachen — eingebüsst bzw. darangegeben.

Wichtiger als diese phonetischen Momente sind für uns aber die (nominalen) Präfixe. Hier stellen wir gegeneinander :

bant.	*mu* (*-u-*	Person	rong.	*mu* (*ng*)
	mu	Pflanze		*mă*
	li	Konkreta		*lă*
	ru	Flüsse		(*ră*), *ru* (*ng*)
	bu	Abstrakta		*bu* (*ng*)
	ku	Konkreta ; Abstrakta		*ku* (*ng*)
	tu, *ti*	(Kollektiv)		*tă*

Eine ähnlich wertvolle Parallele wird vermutlich nirgendwoher zum Bantu konstruiert bzw. aufgefunden werden können. Der hauptsächliche Unterschied fängt erst bei der Pluralbildung an, indem das Rong eben für den Plural nicht beim System der Klassenpräfixe stehen geblieben ist, sondern, durch keine Konkordanz noch dazu gezwungen, die gewöhnliche Suffigierung seiner Pluralzeichen wählte. Diese Pluralzeichen sind *pa* (*ng*) für Sachen und *sa* (*ng*) für Personen, wobei zu beachten kommt, das *pa* (*ng*) auch als 3a pl.pron. pers. fungiert.

2. An grammatischen Parallelen des Rong und Sumer setzen wir her :

gen.	rong. (*-ka*)	sum. *-ka*, (*-ge*)		
	-nu (*ng*)	*ni*	bant.	
dat.	*-la*, (*-ru*)	*ra*	bant. (*e*) *-la*	
	-să	*šu*,	*-eš*	
loc.	*-ka*	*-ka*		
plur.	*-pa* (*ng*)	*-bi*, (*-ba*)		
	-sa (*ng*)	*eš*		

num. ord.	*-ka*	*ka* (*m/n*)
adverb.	*-ra* (*-la*)	*-ra*
adhort.	*-ku*	*-ga*, *-(n)ga*
neg.	*na*, *ne* ; *nam*	*na*, *nu* ; *nam*
num. card.	1 *til*, allein, nur *go*, « first, beginning »	*til*, eins, einzig *gē*
	2 *ñi*	*m-in*
	3 *sa-m*	*eš*
	4 *li*	*lim-ma/u* (1)
	5 *ugo*	*u in u-min*, (5+2=)7.

Diese Andeutungen mögen genügen, um einen ursprünglichen Zusammenhang des Rong mit dem Sumer bzw. mit dem Bantu zu erweisen. Der Beweis aus dem Pronomen, zumal aus dem Personalpronomen, würde uns zu weit führen, so instruktiv er ja sonst auch wäre. Es ist nämlich durchaus möglich, dass jene Sprachvölker, die mit dem Rong zusammenzustellen sind, nicht ganz und nicht alle den Weg nach Afrika über das heutige bzw. für uns historische Sumergebiet genommen haben. Die Vergleichung der personalpronominalen Formen des Rong, des Sumer und des Bantu scheinen sogar für diese Annahme einige Mehrwahrscheinlichkeit zu ergeben. Die lexikographische Zusammengehörigkeit des Rong mit dem Sumer ist allerdings über allen Zweifel erhaben und sogar relativ nahe, wobei noch ins Gewicht fällt, dass die Parallelen öfters und namentlich bei wichtigsten Vergleichungswörtern im Bornu ihre Engänzung und Bestätigung haben.

3. Zur Erweisung einer basko-sumerischen Verwandtschaft nennen wir an der Stelle lediglich ein paar Wortparallelen :

sum. *ad*, Vater	bask. *aita*, Vater
eš, Haus	*ece*, Haus
or (*ur*), Hund	*ur* (*or*), Hund
ama, Mutter	*ama*, Mutter
giš-(am), Mann	*giz-on*, Mann
kar, wegtragen	*e-kar-ri*, holen, tragen
ur, vorne : Anfang	*buru*, Kopf
aga, *aba*, Rückseite	*bage*, *gabe*, Rückseite

(1) Zu bemerken ist, dass auch in tib. birm. Idiomen der Zutsatz *mu* (*ma*) belegt ist.

keš, Stirne	*i-kus-i*, sehen
dim, machen	*e-din*, können
gim, tun	*e-gin*, tun
tur, kommen, eintreten	*e-tor*, kommen
ag, tun	*egik*, tun
mer, Gürtel	
bar, Umschliessung	*marra*, *parra*, Umgrenzung
el, hell, rein, weiss	*elur*, Schnee
a(b), Wasser ; (Fluss)	*i-ba-i*, Wasser
a-ri, Samentropfen	*ri*, zeugen ; *ari*, Kind, Junges
bar, öffnen	*i-bar*, Tal
yil, vernichten	*hil*, verderben
sar, auftreten, in die Erscheinung treten	*sar*, eintreten, geschehen
igi, Auge	*begi*, Auge
geme, Weib, Magd	
eme, Mutterleib	*(ema-) kume-a*, Weib
dù, (*dug*), halten	*e-duk-i*, » to hold »
nir, Mann, Herr	*ner-(h)abe*, Bursche
gid, Scham des Weibes	*nes-kato*, Mädchen
ed, gehen, kommen	*bide*, Weg
uru, Stadt	*uri*, Stadt
sal, Scham, Blösse d. Weib	*e-zal*, Haut, (Nacktes)
gir, laufen	*e-gar-o*, to ascend, to pass
gar, *yar*, einfassen; Ort (1)	radix *gar*, einfassen, Ort *yar*, Ort. Vergl. noch *khiri*, Ort.

II. — DAS HETTITISCHE PROBLEM

Robert BLEICHSTEINER, ein neuerer Erforscher der nach ihrer Entwicklung und Zusammengehörigkeit noch dunklen kaukasischen Sprachen, äussert sich zum hettitischen Probleme folgendermassen : » Ein weiteres der grossen Staaten bildenden kaukasischen Völker des Altertums sind die Hettiter, die Hatti der Assürer und Aegypter, die Hittitim der Bibel. Der Kern ihrer Macht liegt im östlichen Kleinasien, wo Hugo WINCKLER bei dem Dorfe Boghaz-Köj seit dem Jahre 1906 die Trümmer der alten Hauptstadt Hattu aufdeckte und unter anderen wich-

(1) Ob *yaran*, Strasse, hieher zu beziehen ist, oder (wohl eher) zu *gir*, laufen ?

tigen Funden auch eine grosse Zahl von Schriftdenkmälern in assyrischer Keilschrift und hettitischer Sprache ausgrub. Ueber die Zugehörigkeit der hettitischen Sprache wird noch gestritten ; in der letzten Zeit wurde sie für arisch erklärt (HROZNY) - eine Behauptung, die sowohl von indogermanistischer (BARTHOLOMÄ), als auch von kaukasistischer Seite (BORK in der *Orientalist. Literaturzeitung*, 1916) mit Recht auf das Entschiedenste zurückgewiesen wurde. Es ist über allen Zweifel erhaben, dass das Volk, dessen Typus uns auf den Bildwerken der Hettiter entgegentritt, ein kaukasisches war (*Berichte des Forsch-Inst. f. Ost. u. Or.*, [1918], Bd. II, S. 69). Derselben Ansicht ist G. HUESING, der im Zusammenhange mit der Erforschung des Elamitischen auch an das kaukasische Sprachenproblem gerührt hat.

Wir sind durch die eigene Durcharbeitung der bislang gesicherten Hettiter-Texte zu einer Lösung auch dieses Problemes gelangt, abermals von Afrika aus. Wir nennen zuerst die Tatsachen, um dann in einem Schluss-Urteile die Bedeutung unserer neuen hierbezüglichen Gesamterkenntnisse zusammenzufassen. Diese Tatsachen sind : 1. die Nächstverwandtheit des Hettitischen mit dem Nubischen ; 2. die Verwandtheit des Hettito-Nubischen mit dem Indogermanischen ; 3. die nordwestafrikanischen Ausläufer der hettito-sprachlichen Beziehungen.

1. Lautlich besteht zwischen dem Hettitischen und Nubischen durchaus Uebereinstimmung. Der im Hettitischen nicht belegte Laut *f* ist auch im Sumerischen bislang nicht angenommen. Vgl. übrigens hiezu dennoch unsere bezüglichen Ausführungen in *Bornu und Sumer*. Im Nubischen selber ist das *f* dialektisch und partial. Relativ arm ist das *f* auch in den mit der Bornu-Nuba-Linie genetisch zusammenweisenden Bantu-Sprachen. Der dem Hettitischen stark eigentümliche *h*-Laut ist in seiner feineren Nuance überhaupt nicht festzustellen, weil wir für das Hettitische auf die phonetisch immer ungenauen Keilschrifttexte angewiesen sind. Doch scheint es wohl kaum zweifelhaft zu sein, dass es sich um den sumerischen *y*-Laut handelt, den man im Sumerischen bisweilen mit *g* bezeichnet hat. Der auffallende Vokalwechsel in nämlichen Wörtern ist im Nuba ebenso wie im Hettitischen, oder noch mehr in Anwendung.

Grammatisch verweisen wir vor allem auf die substantivischen Wortbildner ; wir gewinnen da an Parallelen :

hett. *-il*	nub. *-il*
-war	*-ar*
-an (na)	*-an*
-ta, ti	*-atti, itti* ; *ti, (ta)*
-ki	*-ki, (gi), k-*
-in	*-in, (i)*.

Aus der Kasuslehre erwähnen wir h. n. acc. *y (a)*, h. n. dat. *r-, (r)* und loc. h. n. *n-, (-n, -n-)*. Ein genetivisches *nu* des Hettitischen vermuten wir durchaus ; ein hett. *nu-*, « von » ist belegt. Das Verbum zeigt wohl die meisten Parallelen. Wir nennen : 1) präs. *r*, 2) aor. *s*, 3) pass. *ta*, 4) hilfsverb. *ke(n)*, 5) plur. *un*, 6) Stammerweiterung *y (j)*, 7) die dem Hettitischen wie dem Nubischen gleich eigentümlichen *nd*-Formen. Das Pronomen kennt im Hett. wie im Nub. ein *r* des Personalpronomens, ebenso einen *t*-Stamm der 3a sing. und plur. Im Demonstrativ finden wir :

hett. rad. *ge/i*	dies-	nub. rad. *ke/i*	
ani,n	jen-	*ani,n*.	

Dem nub. Relativpronomen *ta* entspricht die relativische Ergänzungspartikel *de* des Hettitischen.

Von hett. Zahlwort ist sehr wenig bekannt. In *beri-wa-aš* (« erster ») erkennen wir sofort den nub. Stamm für « eins » = *ber*. (*wer*). In hett. *tapal* (*tabal*) liegt ein Stamm für « zwei » — vgl. indog. rad. *dpl* — und wohl *pal* (*bal*) = sum. *pal*, born. *fal* vor.

Der hett. Adverbialbildung auf *ku* entspricht die bergnub. auf *ko*.

2. Die nubo-hettitischen Verwandtheiten bzw. Beziehungen des Indo-germanischen darzulegen, übergehen wir deshalb, weil wir sie an anderer Stelle ausführlicher und in Bälde werden behandeln können.

3. Alle unter 1 gebrachten Vergleichungen lassen keinen Zweifel darüber bestehen, dass Hettiter-Verwandte nach Afrika abgezweigt sind. Diese Abzweigung muss vor der vollen Ausbildung der hettitischen Sprache, wie sie historisch vor uns liegt, stattgehabt haben. Es kann sich also keinesfalls etwa um eine durch die Aegypter veranlasste grössere Verpflanzung

von Hettitern in die historisch bekannten afrikanischen Nuba-Gebiete handeln. Eine solche Annahme würde übrigens noch von anderer Seite widerlegt. Unleugbare hettitische Verwandtheiten finden wir nämlich z. B. auch in den erst später hamitisch überlagerten Berber-Gebieten. Nur ein interessanter Beleg hiefür. Wir treffen im Berberischen die Wortwurzel *jaugu(s)* « année » ; ihr entspricht im Hettitischen *ta-jaugus* (« zweijährig »). Nebenbei zu erwähnen wäre, dass also HROZNY's Spekulation auf lat *jugum* — vgl. « Joch Ochsen » — zunächst jedenfalls als überflüssig erscheint. Nähere Ausführungen über die berberischen Beziehungen des Hettitischen bringen wir in unserem grundlegenden Werke *Gliederung der afrikanischen Sprachen.*

Die nun angeführten Tatsachen lassen sich zusammen mit anderen, mehr weniger wahrscheinlichen Vermutungen ungefähr in der folgenden Weise ausdrücken : das Hettitische gehört dem Teile eines gewanderten Volkes an, das in dreifacher Gabelung nach Afrika, Europa und asiatisch nordwärts sich ergossen hat. Das jedenfalls, nach den uns erhalten gebliebenen Texten Vorderasiens selber zu schliessen, wichtigste Ergebnis unserer Forschungen ist wohl : die hettitische Sprache führt uns in die Zeit und an den Ort, in denen die asiatischen Anfänge der indogermanischen Spracheinheit sich typisch zu gestalten begannen.

Die kaukasische Sprachforschung aber mag auf folgende drei Erkenntnisse achthaben : 1) der slavische Zweig des Indogermanischen ist nach seinem Sondercharakter vornehmlich kaukasisch zu verständigen ; 2) die kaukasischen Sprachen gehören nach ihrem überwiegenden Wesensbestande jener frühen vorderasiatischen Sprachbildungsschicht an, aus der das Hettitische unmittelbar sich indogermanisierend abhebt, als deren südwestlicher Ausläufer ein bedeutsam gebliebenes Ferment der sonst hamitisch gebliebenen Sprachen der Berber-Völker aufscheint ; 3) im Kaukasischen ist die durch das Sumerische gekennzeichnete Völker- bzw. Sprachschicht als Einfluss-Sphäre in deutlichen Grenzen wirksam geblieben, d. h. im Kaukasischen sind, in Absehung vom uralaltaischen Vermischungsprobleme, jedenfalls zwei sprachgenetische und darum auch morphologisch gesonderte Glieder nachweisbar.

III. — DAS SEMITISCHE PROBLEM

W. D. WHITNEY hat in seinem Werke *The life and growth of language* (Lond., 1875 ; Uebers v. Aug. LESKIEN, Leipzig, 1876, S. 272) sich über das semitische Problem also geäussert : « Wir brauchen die Möglichkeit nicht zu leugnen, dass doch einmal eine Verwandtschaft zwischen Semitisch und Hamitisch nachweisbar sein könne, wie wir diese Möglichkeit auch zwischen Semitisch und Indogermanisch nicht geleugnet haben ; hier haben wir nur zu beachten, dass bis jetzt kein genügender Beweis dafür erbracht ist und wahrscheinlicher Weise auch nicht geliefert wird, ehe das Rätsel des semitischen Sprachbaues gelöst ist ». Der so gekennzeichnete Stand der semito-sprachlichen Frage ist bis heute derselbe geblieben, wenn man vielleicht davon absieht, dass Aegyptologen wie SETHE, JUNKER und ERMAN der semitischen Aenlichkeit des ägyptischen Verbums eine sprachgeschichtliche Bedeutung beimessen.

Die Beschäftigung mit den afrikanischen und innerafrikanischen Sprachen hat uns auch Licht über das Rätsel der semito-sprachlichen Isolierung gebracht. Und zwar ist es eine Sprache, die nicht einmal in genügendem Sinne eine hamitische genannt werden kann : das Haussa. Wir wollen hier lediglich, unter Einbeziehung des Aegyptischen, zwei Parallelen, aus dem Substantivum und aus dem Verbum, sprechen lassen.

1. Drei akkrescive Elemente sind es in den semitischen und hamitischen Sprachen vorzüglich, die in weitem Umfange nominalbildend gewirkt haben : ein präfigierendes *m*, ein suffigiertes *t* und ein suffigiertes *w* (*a*). Schon diese Nominalbildner zeigen, zum Teile wenigstens, wie der sogenannte Triradikalismus des Semitischen nach seiner Entstehung, Durchbildung und Erhaltung aufzufassen ist. Beispielhalber führen wir an :

ass.	*epešu*, tun	- *epištu*, Tat
	daku, töten	- *diktu*, getötete Schar
äg.	*mdw*, reden	- *mdt* (*mdwt*), Angelegenheit
	mr, krank sein	- *mrt*, Krankheit
hauss.	*fáwu*, schlachten	- *fáuta*, Schlächterei
	su, fischen	- *sunta*, Fischerei.
ass.	*šakanu*, stellen, legen	- *maškanu*, Stätte
	asu, hinausgehen	- *musu*, Ausgang, Abfluss

äg.	*hnk*, darbringen, spenden	- *mhnk*, Beschenkter
	sdr, liegen, schlafen	- *msdr*, (Schläfe), Ohr
hauss.	*fara*, anfangen	- *mafari*, Anfang
	raya, (ver)pflegen	- *maraya*, (der) Weise
äg.	*dr*, begrenzt sein	- *drw*, Grenze.
	whm, erzählen	- *whmw*, höh. Beamter i. d. Umgebung des Königs
hauss.	*tara*, versammeln	- *tarawa*, Versammlung
	ba(i), geben	- *baiwa*, Gabe.

2. Deutlicher zeigen uns die Verba des Semitischen die für das Semitische freilich typische Entwicklung des Triradikalismus. Da wir dieses ganze Problem, zumal aus dem Verbum, in einer separaten und weitergreifenden Abhandlung einigermassen zu erledigen gedenken, so lassen wir an dieser Stelle ein paar blosse Beispiele folgen :

ass.	*na-kasu*, abschlagen	hauss. - *kase*, abhauen
	na-garu, zimmern	- *gagára*, sägen
	na-saxu, herausreissen, entfernen	- *saka*, freigeben
		- *saka-ta*, herausholen
	a-gamu, trüben, betrübt (aufgeregt) sein	- *gám-tsi*, wüste Unterhaltung (bes. Sexuelles betr.)
	i-bexu, einschliessen, umhüllen	- *békt*, schwarz (böse)
	laku, *liku*, nehmen	- *lake*, (unter d. Arm) nehmen
	madu, viel sein od. werden	- *mádda*, Ungenügsamkeit, Habsucht
	rv, *ra(e)*, irgenwohin laufen	- *rase* (...*ga*), abgehen, abseits gehen (vom Weg).

Die blosse Registrierung dieser Parallelen würde jedem bezüglichen Linguisten den Weg zum Verständnisse des semitischen Triradikalismus eindeutig weisen können. Wir wollen jedoch, bei der weiten Interessensphäre unseres Problemes, selber ein paar auf den Sinn des semitischen Triradikalismus gerichtete Bemerkungen machen.

Die erste Bemerkung betrifft die Tatsache von dem sekundären Entstehungswerte der schwachen dreiradikaligen Verba des Semitischen. Durch das Haussa werden wir auf eine Sprachstufe geführt, auf der viele Verba zweisilbig waren und die Gestalt Konsonant + Vokal, Konsonant + Vokal hatten ; das

ist aber jene Gestalt, wie sie z. B. auch dem Verbum des ganzen bantuischen Sprachenkomplexes eignet.

Als eine zweite Folgerung aus unserem Beweismaterial ergibt sich der geringe Beharrungswert der semitischen « schwachen Konsonanzen » bzw. jener Lautungen (verbalen Lautungszusätze), die das ursprünglich zweisilbige Verbum nunmehr als dreiradikalig erscheinen lassen. Wir gewahren nämlich einen regelmässigen Ausfall (Schwund) der akzessorischen dritten Radikale, sobald durch ein starkes verbales Bildungselement die Dreiradikaligkeit des semitischen Verbums feststeht bzw. bewirkt wird. So steht einem *brt* die Form *sbt* gegenüber. Dasselbe besagt das Zurücktreten der so entstandenen « dritten » Radikale (ob diese nun an erster, zweiter oder dritter Stelle steht) in der verbalen Flexion, z. B. der Wegfall des primae *n*. Endlich stimmt damit auch überein, dass diese sekundären Radikale in der Aussprache öfters als gewöhnliche Vokallautungen auftreten ; so sagt man z. B. nicht *kawama*, *kuwama*, *kuwuma* o. ä., sonders *kum*.

Dem geringen Beharrungswerte der semitischen Hilfsradikale — wir nennen sie sekundär gegenüber den eigentlichen und wesentlichen d. i. ursprünglichen Stammradikalen des Verbums — entspricht die logische Wertgeringheit derselben : sie sind entweder logisch überhaupt wertlos wie z. B. das *v* medium, oder sie sind lediglich in der grammatologischen Funktion eines allgemeinsten verbalen Determinativs zu verstehen. Diese letzterwähnte Tatsache findet ihre genaue Bestätigung aus dem Haussa noch auf einem anderen Wege. Es finden sich nämlich im Haussa allgemeine verbale Hilfssilben mit den Konsonanzen *w*, *y*, *n*. So werden manche einsilbige Verba bisweilen auch mit diesen Nebenlautungen gebraucht, ohne dass hiedurch der logische oder funktionale Wert des Grundverbums nach irgendwelcher Richtung alteriert würde. Es seien etliche solche Beispiele genannt :

I. *su=suwa*, fischen	II. *ba=baya*, geben	III. *ga=gana*, sehen
yi=yiwa, machen	*ša=šaya*, trinken	*tše=tšana*, sagen
zo=zuwa, kommen	*ma=maya*, besitzen	*sa=sana*, setzen.

Wir kommen zum Schlusse unserer fragmentarischen Ausführungen. Welches ist das Resultat, durch das sich diese Ausführungen und unser Thema überhaupt in das Ganze der

« Ethnologischen Woche » harmonisch und nützlich einfügen ? Dieses Resultat ist vornehmlich ein dreifaches : 1) Wurden wir zur Verbindung grosser örtlicher und zeitlicher Völkerentfernungen geführt, was die volle Bedeutsamkeit im fundamentalen Probleme von der Einheit des Menschengeschlechtes findet ; 2) zeigte sich die Sprachenkunde als ein mächtiger und gerade durch seinen empirischen und exakten Charakter unabweislicher Beweisfaktor der kulturhistorisch orientierten Ethnologie, brauchen wir ja nur an die mutterrechtliche Durchsetztheit der Bantu und an das Mutterrecht der Rongvölker, der Sumerer und der Basken zu denken ; 3) vermochten wir die Erkenntnis zu gewinnen, dass das Land der Bibel als ein mächtigstes *genetisches Feld* von Sprachen, Völkern und Menschen gelten kann.

Das sind ein paar Bausteine. Grössere Arbeit, die uns in diesen Fragen einen relativen Abschluss bringen könnte, wird nur dann möglich, wenn mehrere Fachleute sich in einheitlichem und organischem Sinne um die Bewältigung der Aufgabe bemühen, die sich ein Friedrich Max MUELLER vor fünfzig Jahren in seiner für seine Zeit genialen *Allgemeinen Sprachwissenschaft* gestellt hatte. Und diese Arbeit muss sich in den Bahnen bewegen, denen ich als Schüler von Wilhelm SCHMIDT bis heran zu folgen suchte, die Alex. von HUMBOLDT in seinen *Ansichten der Natur*[3] (I, 215) gelegentlich eines sprachwissenschaftlichen Exkurses so angegeben hat : « Bisher kennen wir die amerikanischen Sprachen zu wenig, als dass man bei ihrer grossen Mannigfaltigkeit die Hoffnung schon aufgeben könnte, einst ein Idiom zu entdecken, das mit gewissen Modifikationen im Innern von Südamerika und im Innern Asiens zugleich gesprochen würde, oder wenigstens eine alte Verwandtschaft ahnen liesse. Eine solche Entdeckung wäre gewiss eine der glänzendsten, die man in der Geschichte der Menschheit erwarten dürfte. Sprachanalogien verdienen aber erst dann Vertrauen, wenn sie nicht bei Klangähnlichkeiten der Wurzeln verweilen, sondern in den organischen Bau und in den grammatischen Formenreichtum, in das eindringen, was in den Sprachen sich als Produkt der geistigen Kraft des Menschen offenbart ».

BIBL. — CHRISTALLER J. G., *Bemerkungen zu R. Lepsius' Einleitung über die Völker und Sprachen Afrikas*, in *Zeitschr. f. afr. Spr.*, 1887-1888 — DREXEL A., *Bornu und Sumer*, im *Anthr.*, 1919-20, Bd. XIV-XV, S. 215-294 ; ders., *Gliederung der afrikanischen Sprachen*, ebd., 1921-22, Bd. XVI-XVII ff. — MEINHOF C., *Die moderne Sprachforschung in Afrika*, Berlin, 1910 — REINISCH L., *Der einheitliche Ursprung der Sprachen der alten Welt*, Wien, 1873 — RINN L., *Les origines berbères*, Alger, 1889 — SERGI A., *Ursprung und Verbreitung des mittelländischen Stammes*, übersetzt von A. BYHAN, Leipzig, 1897 — WESTERMANN D., *Die Sudansprachen*, Hamburg, 1911.

---

[10] Les méthodes de la psychologie religieuse,

par le R. P. H. PINARD de la BOULLAYE, S. J.

Nous essaierons, dans les pages qui vont suivre — de montrer brièvement la nécessité des recherches psychologiques — d'en déterminer les conditions subjectives — d'exposer les méthodes dont elles disposent — de préciser enfin les conditions du travail critique.

Bien que *la psychologie empirique* ne puisse évidemment prononcer le dernier mot en ce domaine, faute de temps, nous laisserons presque entièrement de côté ce qui concerne *la psychologie rationnelle*.

I. — NÉCESSITÉ DES RECHERCHES PSYCHOLOGIQUES

Quant au premier point, rappelons trois raisons :

1° La première se tire de la *nature des actes religieux*. — Que ces actes soient ou ne soient pas exclusivement propres à l'homme, qu'ils soient ou ne soient point un produit exclusif de l'âme humaine, il est certain qu'ils diffèrent avant tout des autres phénomènes psychiques par l'intention ou par l'idée qui les anime. Formules et gestes extérieurs ne prennent en effet un sens religieux que par les idées ou les sentiments qui les règlent ou les accompagnent : or ces idées et ces sentiments relèvent de la psychologie.

2° L'attention de cette science se trouve d'ailleurs excitée au plus haut point par une série de faits qui posent devant elle autant de *problèmes* ou d'*énigmes étranges* : c'est, dans la magie, la prétention d'exercer une contrainte sur des êtres surnaturels ou divins ; ce sont, dans certaines liturgies, des

actes, comme les prostitutions sacrées, les phallophories, qui répugnent au sens moral ; dans certaines mythologies, des obscénités attribuées aux immortels ; dans certaines philosophies religieuses, comme le panthéisme, l'existence de sentiments religieux élevés, bien que l'on y affirme l'identité entre l'objet du culte et son sujet, en d'autres termes malgré la logique abstraite qui semble rendre ces sentiments impossibles ; c'est, de manière plus générale, en toutes les religions, l'amour des biens invisibles poussé jusqu'au sacrifice plus ou moins entier des biens visibles, l'affirmation du surnaturel, malgré la science qui tend à l'exclure... On peut invoquer, pour résoudre ces énigmes, l'enfance de l'humanité, l'obscurantisme des âges de foi, la force des traditions, la contagion religieuse etc... Mais il suffit de se rappeler les noms de PLATON, d'ARISTOTE, de PASCAL et de BOSSUET par exemple, pour comprendre que ces formules, appliquées à l'universalité des cas, dissimulent de grosses confusions, beaucoup de paresse ou de simplisme et vraisemblablement beaucoup de parti pris.

3° Enfin, *pour nous catholiques*, ces études présentent, en plus d'un intérêt scientifique évident, un intérêt apologétique et un intérêt apostolique non moindres. Les thèses de nos docteurs, qui dès longtemps se sont appliqués à ces recherches dans une mesure insoupçonnée du grand nombre, nous ont préparés à reconnaître des analogies très profondes dans les manifestations de la vie religieuse au sein de toutes les sectes ; elles nous ont habitués aussi à distinguer entre « le surnaturel et ses contrefaçons ». La distinction traditionnelle des merveilleux (naturel, diabolique et divin) attend d'un examen plus méthodique des faits une confirmation et des précisions fort utiles. De ces progrès, nos méthodes de direction ascétique et mystique profiteront tout naturellement. Sur ce terrain, comme sur tous les autres, nous n'avons point de meilleure amie que la Science. Elle nous servira d'ailleurs d'autant plus efficacement, que nous serons moins pressés de la faire servir à nos desseins...

II. — CONDITIONS SUBJECTIVES DES RECHERCHES PSYCHOLOGIQUES

Ces recherches spéciales exigent du travailleur des dispositions spéciales.

1° La première est une *certaine sympathie*, c'est-à-dire une disposition générale à interpréter en bonne part, chaque fois qu'on y sera invité par des raisons convenables. Cette disposition est nécessaire, ici comme partout, pour combattre l'influence des préventions conscientes ou inconscientes. Elle l'est plus encore, quand on doit interroger des témoins vivants, parce qu'aucune âme ne s'ouvre sans réserve, à moins de se sentir invitée à une entière confiance.

2° La seconde condition est l'*expérience personnelle*. Il est surprenant que ce point ait été parfois contesté. Eh quoi ! on n'admet pas qu'un homme puisse être bon critique en matière de musique, s'il n'a jamais goûté les charmes de la musique — en matière de peinture, s'il n'a jamais éprouvé aucune émotion esthétique — en matière de romans, s'il n'a quelque connaissance des choses de l'amour etc. De quel droit, pourrait-on prétendre que la critique religieuse soit le seul domaine où l'on puisse réussir sans initiation et sans aptitudes analogues ? Pour être apte à étudier la folie, objectent tels psychologues, il n'est pas nécessaire d'être fou ! — D'être fou, c'est sûr ; mais avoir souffert de troubles psychiques et en être bien guéri assurerait certainement à un médecin aliéniste ou à un psychiâtre d'incontestables avantages, au grand bénéfice de ses clients et de la science.

Pratiquement d'ailleurs, l'absence complète de religiosité ou de préoccupations morales se confond avec l'irréligiosité et l'immoralité. Pour juger d'une tournure d'esprit, ne posséder que la tournure d'esprit toute contraire, cela ne saurait vraiment constituer un idéal.

L'observation avertit de plus que certains sentiments de l'âme vous introduisent comme dans un monde nouveau : telles sont les nuances qui séparent l'amour chaste de la volupté banale ; celles qui distinguent l'*aurea mediocritas* de l'héroïsme dans le dévoûment ou dans l'accomplissement du devoir. Les satisfactions goûtées par les spécialistes de la vertu sont un fait, puisqu'ils en vivent et s'en contentent. L'inaptitude des non-spécialistes à les comprendre en est un autre.

La psychologie rationnelle enfin peut rendre raison de ces différences. Elle explique que, plus l'âme se dégage des sens, plus elle devient capable d'expériences plus spirituelles et que

ces expériences ne se développant plus, comme les impressions matérielles, en *s'intensifiant*, mais en *s'épurant*, n'affectant plus, si l'on peut ainsi parler, les parties sensibles ou sensuelles de l'âme, mais ses parties ou facultés les plus immatérielles, doivent paraître comme d'un autre ordre à ceux qui en bénéficient...

Ces constatations et ces réflexions obligent à accentuer une troisième condition.

3° C'est la *défiance du facteur personnel*, c'est-à-dire l'attention diligente à tenir compte des limites de ses propres facultés et à se mettre en garde contre les tendances instinctives qui leur sont d'ordinaire associées.

Il est habituel aux alcooliques de nier les jouissances des gourmets, aux « viveurs » ou libertins de nier les charmes de la vie familiale, aux égoïstes et aux « bons vivants » de nier les satisfactions que procurent la charité et le dévoûment... Tout de même, selon le degré de religiosité ou de piété auquel on est soi-même parvenu, il est à redouter que l'on ne conteste la réalité d'attitudes et d'expériences différentes, qu'on ne les interprète comme des exagérations ou des illusions... Il est à craindre aussi que croyants et incroyants, faute de comprendre d'autres mentalités que la leur, ne se contentent de poser des assertions, d'exposer des évidences personnelles, là où conviendraient des analyses méthodiques et des démonstrations... Enfin, parce que sur la question religieuse, pour le oui comme pour le non, les uns et les autres *jouent leur tout*, les uns et les autres ont à veiller à ce que les intérêts confessionnels ou anti-confessionnels n'empêchent pas l'examen impartial et l'équitable appréciation de tous les faits. En aucun autre cas, le vrai travail scientifique n'exige autant de prudence, de loyauté, de vraie vertu.

III. — PROCÉDÉS DES RECHERCHES EXPÉRIMENTALES

Dans les conditions que nous venons d'exposer, le psychologue trouve à sa disposition, pour mener à bien ses recherches, divers procédés. On peut les ramener à trois : *l'observation interne* ou *introspection*, par laquelle il étudie les phénomènes religieux dans sa propre conscience — *l'observation externe* ou *extrospection*, par laquelle il les étudie dans la conscience d'autrui — *l'expérimentation*, par laquelle il tente de varier à son gré leurs conditions.

1°. *L'observation interne* a pour objet tous les phénomènes intellectuels, affectifs ou émotionnels qui se rattachent à la vie religieuse par un lien plus ou moins étroit : amour de l'idéal, impression du sublime, du surnaturel ou du divin, besoin d'une explication ultime des choses, angoisse de l'au-delà, fluctuations de la volonté en faveur ou en défaveur de la religion, crises de conversion, prière, impression de réconfort ou d'abandon, ferveur ou tiédeur, remords, scrupules, doutes...

L'introspection ne consiste pas exclusivement dans la conscience directe que l'on peut avoir de ce qui se passe en soi : elle comprend aussi et surtout le retour réfléchi sur ses états de conscience, pour les analyser et les mieux comprendre.

Certaines personnes sont particulièrement douées pour cet ordre de recherches : elles savent lire en elles-mêmes. En tous cas, ce don, même embryonnaire, peut se développer par l'exercice. Il est à peine besoin de dire de quel profit peuvent être à cet égard la pratique fréquente de l'examen de conscience tel que l'exige la vie chrétienne et l'habitude de la direction spirituelle...

2°. *L'observation externe* s'applique à scruter l'âme des autres. Indispensable, parce que la conscience individuelle est un champ trop étroit, elle peut être ou directe ou indirecte.

A. Directe, elle examine les états d'âme en eux-mêmes, leurs caractéristiques, leur origine, leur évolution.

Elle a, comme procédés principaux, l'utilisation des statistiques, celle des questionnaires oraux ou écrits, celle des autobiographies et celle des traités ascétiques ou mystiques.

Pour simples qu'ils paraissent, à première vue, ils sont en réalité d'un maniement peu aisé.

a) La remarque s'applique tout spécialement au procédé qu'on serait tenté de regarder précisément comme le plus objectif, le plus scientifique : l'*appel aux statistiques*, préconisé surtout par E. D. STARBUCK (1). Après examen d'un nombre de cas plus ou moins considérable, exprimer en chiffres des rapports comme conversion et puberté, religiosité et sénilité, irréligion et culture ou tous autres de même genre, c'est s'exposer à traiter par le calcul des problèmes qui relèvent de l'analyse

(1) *The Psychology of Religion, an empirical study*², in-8°, Londres, Scott, 1901. — Il y a heureusement dans le livre plus que des calculs.

psychologique et de la critique la plus ardue, et s'exposer à croire la solution donnée ou sérieusement amorcée, quand la question est seulement posée, en termes d'ailleurs discutables. Aucune statistique en effet n'a de valeur, à moins que le total des cas observés ne contienne, dans la même proportion que l'ensemble étudié (soit telle région, soit l'humanité entière), des spécimens de tous les types et de toutes leurs variétés. Chacun des cas enregistrés, lorsqu'il s'agit de phénomènes intimes, comme la conversion et les diverses formes de l'expérience religieuse, ne peut d'ailleurs être classé, qu'après discussion très soignée du témoignage qui les concerne : l'emploi des statistiques, par là même, présente les mêmes difficultés que l'emploi des deux ordres de documents dont nous allons parler immédiatement.

b. c.) En ce qui concerne les *questionnaires* (oraux ou écrits) et les *autobiographies*, il importe tout d'abord que les questions soient posées et les biographies empruntées à des types assez variés ; ou plutôt il est nécessaire que tous les types religieux soient représentés. C'est donc une erreur de s'attacher exclusivement ou presque exclusivement, comme nombre d'évolutionnistes, aux types les plus rudimentaires — comme nombre de médecins, aux types morbides — comme nombre d'agnostiques, dont W. James lui-même, aux types émotionnels ou affectifs...

Il importe de plus, quand on use de questionnaires, que les questions soient posées de telle sorte qu'elles n'influencent pas la réponse...

Enfin, réponses et récits autobiographiques sont d'une interprétation très délicate, parce que les âmes les plus portées à communiquer au public leurs confidences ne sont pas toujours les plus « intérieures » ni les plus profondes, mais souvent les plus suspectes de vantardise — parce que la loyauté la plus entière peut encore s'allier à des illusions inconscientes, surtout lorsque les témoins connaissent par leurs entretiens ou par leurs lectures certaines expériences qu'ils estiment honorables et souhaitables — parce que, pour comprendre la vraie nature de certains états psychologiques, il faut souvent pouvoir « suivre le sujet » pendant un temps notable — enfin, parce que, pour juger correctement ces phénomènes si com-

plexes, depuis leurs formes les plus rudimentaires ou les plus dépravées jusqu'aux manifestations les plus hautes des « *mystici majores* », comme parle M. DELACROIX, il faudrait au psychologue une compétence si spéciale qu'elle doit forcément être bien rarement atteinte.

d) Les *traités de théologie ascétique ou mystique* et les ouvrages similaires constituent une autre source d'information, d'ordinaire plus négligée, mais en fait plus précieuse, surtout quand ils ont joui d'un grand crédit. Ils ont au moins le mérite de condenser en des formules plus précises les idées d'un milieu, de définir plus nettement, pour leur cercle et pour leur temps, le but de la vie religieuse, ses expériences principales et les moyens estimés plus propres à les assurer.

Les difficultés critiques que nous indiquions tout à l'heure et dont plusieurs sont communes à ce genre d'écrits auront fait entrevoir la nécessité d'avoir recours à d'autres procédés, qui permettent de contrôler et de compléter ceux de l'observation directe.

B. L'observation indirecte peut y aider. A la différence de la précédente, elle ne porte plus sur les états d'âme et sur leurs caractéristiques, mais sur leurs résultats et sur leurs conséquences ; elle s'applique à élucider la nature des expériences religieuses par voie de déduction, comme on éclaire la nature des causes par celle de leurs effets.

Les effets de la vie religieuse peuvent se ramener à cinq classes : *physiologiques*, comme l'excitation nerveuse, l'étiolement organique ou leurs contraires — *affectifs*, comme le développement du sentimentalisme, la pacification de l'âme ou sa perturbation — *moraux*, comme l'affinement ou l'émoussement du sens moral — *intellectuels*, comme l'élargissement ou l'appauvrissement de l'intelligence — *sociaux*, comme la stérilité ou la fécondité dans les œuvres philanthropiques etc.

L'observation indirecte, on le comprend, présente un double avantage : tout d'abord les effets dont nous venons de parler, étant extérieurs ou du moins liés à des manifestations extérieures, sont plus faciles à constater ; distincts des idées, des sentiments et des expériences religieuses, avec lesquels ils sont pourtant en connexion plus ou moins intime, ils donnent le moyen d'apprécier leur orientation véritable, leur dynamisme

réel, et par conséquent de vérifier les assertions des témoins sur la paix dont ils jouissent, la charité, le zèle qui les animent, l'énergie qu'ils disent avoir recouvrée etc. Moyennant certaines précautions, les statistiques (sur la criminalité respective des sectes, par exemple, sur leur activité dans la propagande religieuse, dans la bienfaisance, dans les études scientifiques), peuvent procurer ici des renseignements fort utiles...

3°. L'*expérimentation* en fournit d'autres.

Elle peut être strictement empirique ; elle peut aussi avouer (ou dissimuler) des visées métaphysiques. Dans le premier cas, elle cherche seulement à connaître les caractéristiques des phénomènes religieux, leur genèse, leur évolution dans les individus ; dans le second, elle essaie de contrôler les théories philosophiques ou théologiques formulées à leur sujet.

De graves réserves s'imposent ici au nom de la religion et de la morale. Il est clair en effet que l'on ne peut tenter une expérience qui porterait atteinte aux droits d'un tiers, élever par exemple des enfants sans leur enseigner leurs devoirs envers leurs parents ou en les trompant sur leur compte, sous prétexte d'étudier la piété filiale, l'instinct congénital ou « la voix du sang ». Tout de même, quiconque admet l'existence de Dieu comme certaine, voire comme probable, ne peut différer l'instruction religieuse, ni la modifier à sa guise, pour observer les conséquences de ces variations. Quiconque, sans être déiste ou théiste, est au moins spiritualiste, reculera encore devant l'inconvenance qu'il y a à opérer sur des âmes humaines comme on le fait *in anima vili*. Mais, à vrai dire, ces expériences ont été instituées par d'autres ou se sont trouvées accidentellement réalisées, par exemple chez des personnes aveugles, sourdes et muettes, comme Laura Bridgman et Hélène Keller. Il suffira donc très souvent d'interroger l'histoire...

Pour des raisons identiques, le psychologue expérimentant sur lui-même ne peut ni suspendre toute vie religieuse, ni commettre le sacrilège, pour étudier le remords...

Ces abus exclus, on peut distinguer trois formes d'expérimentation strictement empirique, à savoir une expérimentation *indirecte* ou *improprement dite*, une expérimentation *concomitante à la pratique religieuse*, enfin une expérimentation *pure*.

A. Dans le premier cas, sans prétendre poser à ce moment

un acte religieux, le psychologue s'applique à susciter ou à faire revivre en lui l'attitude d'âme ou l'état émotionnel dont s'accompagne tel ou tel acte religieux ; puis il rapproche les résultats ainsi obtenus des actes qu'il pose en pleine conviction et pour de bon...

B. Dans le second cas, il se contente de rester psychologue, tandis qu'il pose des actes religieux : il n'agit pas pour s'étudier : mais il s'étudie tout en agissant. Il pourrait même (mais une telle intention suppose évidemment qu'il a déjà résolu pour son compte le problème religieux) ordonner cette étude à un but proprement religieux : varier par exemple le temps, la durée, le mode de ses prières ou de certaines pratiques ascétiques, pour voir ce qui profite davantage à sa piété et pour régler sa conduite en conséquence. Bien des maîtres de la vie spirituelle suggèrent avec raison de tels essais. Un directeur d'âmes peut aussi modifier ses méthodes de prédication, d'oraison et d'ascèse, pour trouver les plus efficaces et régler les adaptations qu'elles doivent recevoir, selon la diversité des tempéraments. Il va sans dire d'ailleurs que la charité et la justice l'obligent, comme le médecin, à se former d'abord par la consultation des experts et des livres.

C. Dans le dernier cas, l'expérimentateur poursuit proprement un but scientifique : il agit « pour voir ». Mais alors, la moindre réflexion suffit à l'avertir que l'attitude adoptée fausse essentiellement les conditions du phénomène qu'il prétend étudier. La chose est évidente, s'il s'agit de pratiques confessionnelles comme la Cène luthérienne ou calviniste et l'Eucharistie catholique, parce que l'usage normal de ces rites présuppose des convictions, une préparation morale et des intentions qu'on ne peut adopter « à l'essai ». L'attitude d'âme étant différente chez le fidèle et chez l'expérimentateur, les réactions intellectuelles et émotionnelles que les rites peuvent provoquer ou produire, comme tous autres, de par leur nature, doivent être différentes elles aussi et si, d'une manière ou d'une autre, quelque vertu surnaturelle leur est associée, on ne peut s'attendre à la voir opérer de même façon.

Il en faut dire autant de l'expérimentation qui porterait sur l'adoption provisoire de la « religion naturelle » ou de la seule « morale naturelle », c'est-à-dire des pratiques religieuses et

morales que l'on présente comme exigées par la seule raison. De tels essais pourront toujours apprendre quelque chose, mais non ce qu'il y a de plus caractéristique ou de plus intime, parce que la résolution temporaire de pratiquer la continence à l'essai, par exemple, contient un moment les appétits inférieurs sans transformer le fond de l'âme — parce que celle de servir Dieu à l'essai n'ordonne pas l'âme à Dieu de manière totale et absolue. De quelque façon que l'on conçoive la religion, la psychologie commune avertit en effet suffisamment qu'où les dispositions intimes sont autres, autres doivent être les expériences. Si on estime, comme certaines sectes des premiers siècles, que la religion est essentiellement une science des choses divines, une gnose, ou comme certains romantiques, qu'elle consiste essentiellement dans une certaine manière de sentir le divin, il manque en tout cas à l'expérimentateur la conviction. Si on juge qu'elle est avant tout une relation, un hommage d'inférieur à supérieur dont la forme conséquente et parfaite est l'amour, partant le don de soi total et irrévocable au moins dans l'intention, il manque encore à l'expérimentateur cette disposition primordiale : aimer pour un temps et pour voir ce qui s'ensuivra, dans la vie religieuse comme dans la vie profane, c'est proprement « s'amuser »...

Mais, de manière générale, les expérimentations que préconisent les partisans de la « nouvelle psychologie » portent sur des phénomènes plus élémentaires. Elles visent à déterminer comment les sujets sont impressionnés par les différents objets ou motifs religieux, comment ils réagissent par manière d'élection, d'exécution, d'expression à l'excitation qu'ils en reçoivent (1).

De tels essais, aisément réalisables et profitables quand il s'agit de psychologie profane, ne peuvent être utilisés, quand il s'agit de psychologie religieuse. Avertir des individus qu'on va leur proposer de pures hypothèses et leur demander ensuite comment ils sont affectés par l'idée d'un dieu débonnaire ou sévère, d'un enfer terrible ou bénin ou par des conceptions similaires ne sert presque de rien, parce que l'émotion religieuse n'est pas encore la vie religieuse : cette vie suppose la

(1) Voir un bon sommaire de ces méthodes chez Ed. CLAPARÈDE, *Classification et plan des méthodes psychologiques*, dans *APs*, 1908, t. VII, p. 321-364.

conviction personnelle et le sérieux, éléments qui font défaut l'un et l'autre en pareil cas.

M. GIRGENSOHN a su remédier à ces inconvénients, en proposant à des sujets des textes religieux (fragments de sermons, prières, chants liturgiques, biographies pieuses etc.) et en leur demandant d'exprimer comment ils les appréciaient et pour quelles raisons (1).

Ce genre d'épreuve exige encore bien des précautions, qu'on devine ; il aboutit à des témoignages beaucoup plus complexes, qu'il reste à analyser ; mais en somme il offre de tout autres garanties. Ajoutons qu'il a conduit l'expérimentateur à des résultats assez neufs, si on les compare à ceux d'autres empiristes.

Quant à l'expérimentation à visées métaphysiques, bornons-nous à cette brève remarque : prise au sens rigoureux du mot « expérimentation », elle n'est pas admissible en ce domaine, pour cette raison que l'expérimentation scientifique suppose le déterminisme des effets et des causes et que les hypothèses métaphysiques qu'il s'agirait de contrôler supposent de leur côté un être ou des êtres transcendants, libres de leurs actes et réglant leurs interventions par des considérations qui peuvent dépasser nos courtes vues.

En définitive, introspection, extrospection, expérimentation peuvent toutes fournir d'utiles renseignements. Les méthodes qui passeraient aisément pour les plus rigoureuses (méthode des statistiques et ancienne méthode des *tests*) sont en réalité les moins heureuses, parce qu'elles emploient des procédés de calcul et de mensuration que ce genre d'études ne comporte pas. Les plus sûres sont celles qui respectent la complexité de la vie religieuse, et les documents somme toute les plus précieux restent les autobiographies et les traités théoriques, parce que leurs exposés sont plus étendus et plus riches et parce qu'ils sont rédigés en pleine conviction ; à condition de discuter les assertions et de les contrôler par des renseignements sur la vie des témoins, la critique est en mesure d'établir de manière plus sûre leur sincérité et leur valeur.

---

(1) *Der seelische Aufbau des relig. Erlebens*, in-8°, Leipzig, Hirzel, 1921. — C'est la méthode exposée plus loin, p. 200 sq., par le R. P. GEMELLI, qui se réclame lui aussi d'O. KUELPE et de l'école de Wurzbourg.

IV. — CONDITIONS GÉNÉRALES DU TRAVAIL CRITIQUE

Chacun des cas étudiés par les différents procédés que nous venons de passer en revue vient aboutir à la rédaction d'une fiche documentaire. Il nous reste à examiner à quelles conditions ces fiches pourront préparer un emploi judicieux de la méthode comparative et conduire à des conclusions scientifiquement acceptables.

On peut dire, ce nous semble, qu'elles doivent être *localisées, représentatives, complètes, comparées entre elles sous tous rapports, interprétées par une psychologie vraiment humaine.*

1. En demandant qu'elles soient *localisées*, nous voulons dire que chaque état d'âme doit être replacé de manière aussi exacte que possible dans son milieu d'origine, en d'autres termes qu'il convient de noter, en plus des particularités émotionnelles, affectives, intellectuelles, quelle est la complexion physique du témoin, son caractère, sa condition sociale, sa nationalité, quelles influences il a subies, notamment du fait de ses lectures, quel a été le cours ultérieur de sa vie...

2. Il importe plus encore de vérifier dans quelle mesure le témoin est *représentatif* de la religion ou de la secte à laquelle on le rattache ou dont il se réclame. La psychologie expérimentale en effet, en tant que telle, ignore si la religion est fondée en raison, quelle est sa notion exacte, bref sa définition philosophique. Elle doit donc renoncer à présenter une psychologie de *la religion* et se contenter d'essayer une psychologie comparée *des religions*. Or que vaudrait, à pari, une psychologie des nations, fût-elle appuyée sur des milliers de témoignages, si l'on s'abstenait de vérifier la nationalité des témoins ?

3. Pour la même raison, la série des témoins étudiés doit être *complète*, c'est-à-dire assurer, selon l'étendue des comparaisons que l'on a en vue, des représentants authentiques — ou de tous les types psychologiques relevant d'une même école de spiritualité (affectifs, volontaires, intellectuels...) — ou de toutes les écoles acceptées par une même religion — ou de toutes les religions d'une même famille (indo-européenne, sémitique etc.) — ou de toutes les religions de l'humanité.

4. Il est plus indispensable qu'elles soient *comparées sous tous rapports*, que les dissemblances et les contrastes par conséquent

aient été notés et soient discutés avec autant de soin que les ressemblances. A plus d'un égard, contrastes et dissemblances appellent même une attention plus marquée, parce que, légitime ou non, l'idée générale des religions (relation avec un monde idéal ou surnaturel) suffit à commander de nombreuses analogies et parce que les seules divergences peuvent permettre de discerner ce qui serait ou manifestement morbide, ou simplement illusoire, ou d'ordre psychologique normal, ou de caractère exceptionnel, empiriquement inexplicable. En dehors de cette considération générale, un fait d'une gravité exceptionnelle rend cette étude indispensable : c'est que l'Eglise romaine possède presque seule aujourd'hui des « règles pour le discernement des esprits » et une théorie des « illusions » ordinaires dans la vie ascétique et mystique, qui lui font rejeter comme frelatées, non pas certes toutes les expériences des croyants séparés d'elle, mais les trois quarts de celles sur lesquelles se fondent notamment les initiateurs de sectes nouvelles. Cela pose au moins un problème, et la solution ne peut en être trouvée, du point de vue expérimental, que moyennant un examen plus consciencieux des divergences et des nuances.

5. Enfin — qu'on nous passe cette assertion si banale, puisque des abus trop criants la rendent indispensable — il est nécessaire que chacune des fiches documentaires soit *interprétée en fonction d'une psychologie vraiment humaine*. Ne l'est pas, assurément, celle qui considère exclusivement dans la vie religieuse l'élément émotionnel, sans tenir compte des exigences intellectuelles et du jeu de toutes les passions qui gravitent autour de l'amour-propre...

De développer ces dernières réflexions il ne saurait être ici question ; mais les exprimer, c'est déjà faire entrevoir à quelles difficultés vient se heurter une psychologie purement empirique. Réservant par principe tout problème transcendant (1), ignorant par conséquent si la religion est fondée en raison, si l'homme a de fait un supérieur et de quelle nature il est, elle peut bien constater ce qui est plus général et sain (au moins en tant qu'associé à des états sains) ; mais, logiquement, elle ne peut ni définir ce qui est essentiel ou accessoire

(1) Sur ce principe de la « psychologie nouvelle », voir Th. Flournoy, *APs*, 1903, t. II, p. 33.

à la vie religieuse, ce qui contribue à sa perfection ou à sa déformation ; elle ne peut davantage apprécier exactement le rôle de l'humilité, de l'orgueil et des autres vertus ou vices dans l'enquête religieuse et dans l'évolution de la vie religieuse. Isolée de toute philosophie, elle ne peut même avoir des vertus et des vices aucune notion précise, puisque vertus ou vices se définissent par rapport à ce qui doit être et que de cet ordre normal la science empirique, en tant que telle, ne sait rien...

On dira qu'en pratique ces distinctions spéculatives importent peu, tout psychologue étant plus ou moins philosophe et sachant à quoi s'en tenir. — Elles importent au contraire d'autant plus qu'en pratique, malgré l'exclusion donnée en théorie aux questions transcendantes (de vérité et de valeur), la plupart des psychologues, parce que philosophes, introduisent subrepticement dans leurs explications nombre de solutions hâtives et discutables...

Concluons ce bref examen.

Quelque idée sublime qu'on puisse se faire de la religion, d'un point de vue philosophique ou théologique, on ne peut contester le haut intérêt que présentent les recherches de psychologie expérimentale. Les thèses traditionnelles de la théologie catholique sur la grâce (qui élève la nature et utilise son jeu normal), sur l'action de Dieu dans toutes les âmes, sur les illusions fréquentes qui s'introduisent non seulement dans le commun des fidèles et chez les faux mystiques, mais chez les mystiques les plus authentiques, toutes ces thèses nous invitent à les favoriser. Si nous devons protester contre telles ou telles théories modernes, c'est au nom de l'histoire, parce qu'elles négligent des phénomènes psychiques dûment attestés, et au nom de la saine critique, dont elles oublient les règles.

Ces règles, nous n'avons pas à les forger pour les besoins de notre cause. Ce sont celles qui s'imposent notamment dans toutes les « sciences comparées » et que le conflit des systèmes contribue à dégager de plus en plus nettement. Entre les plus importantes, qu'il suffise de signaler les suivantes : avant tout, observation scrupuleuse des faits — soin constant de distinguer ce qui relève de l'expérience (observation et explication

empirique et ce qui relève de la spéculation philosophique — attention diligente à tenir compte des divergences et des contrastes. L'agnosticisme moderne et l'indifférentisme religieux, entre autres causes (1), ont entraîné nombre d'esprits, même distingués, à n'observer que les seules analogies : les œuvres de *psychologie généralisatrice* abondent ; l'une des tâches les plus urgentes est de constituer, dans le sens des travaux inaugurés par STERN, la *psychologie différentielle* (2).

BIBL. — Outre les travaux cités dans le texte, voir spécialement :

1°, *pour l'exposé et la discussion des principes et des méthodes de la « nouvelle psychologie »* : TH. FLOURNOY, *Les principes de la psychologie religieuse*, dans *APs*, 1903, t. II, p. 33-57 — H. HÖFFDING, *Problèmes et méthode de la psychol. de la relig.*, dans *VIe Congrès de psychol.*, publié par Ed. CLAPARÈDE, in-8°, Genève, Kündig, 1910, p. 106-117 — J. LEUBA, *Psychol. des phénomènes relig.*, *ibid.*, p. 118-137 — O. KUELPE, *Zur Psychol. der Gefühle*, *ibid.*, p. 183-196, avec la discussion résumée p. 137-182 — J. MARÉCHAL, S. J., *Science empirique et psychologie relig.*, dans *RSR*, 1912, t. II, p. 1-62.

2°, *comme introductions générales* : H. FABER, *Das Wesen der Religionspsychologie*, in-8°, Tubingue, Mohr, 1913, pp. XIII-164 — G. WUNDERLE, *Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie*, in-8°, Eichstätt, Verlag der « Christlichen Schule », 1915, pp. 102 ; *Einführung in die moderne Religionspsychol.*, pet. in-8°, Kempten, Kösel, 1923, pp. 140 — J. FROEBES, S. J., *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, 2 in-8°, Fribourg-en-Br., Herder, 1915-1920, t. II, p. 476-509 — de GRANDMAISON, *CRSER*, 1914, p. 189-200 — de MUNNYNCK, O. P., *ibid.*, p. 201-214 (sommaire) et *RSPT*, 1914, t. VIII, p. 5-50 (in extenso) — J. MARÉCHAL, S. J., *CRSER*, 1914, p. 215-21 — R. H. THOULESS, *An Introd. to the Psychol. of Relig.*, in-8°, Cambridge, Univ. Press, 1923 — H. PINARD, *L'étude comparée des relig.*, t. I, c. IX, histoire des théories ; t. II, c. VI, étude des méthodes.

3°, pour une *bibliographie plus complète* : H. FABER, *op. cit.*, p. VII-XII — L. H. JORDAN, *Comparative Religion : its adjuncts and allies*, in-8°, Londres, Milford, 1915, p. 136-162 — G. BERGUER, *Psychologie religieuse*, dans *APs*, 1914, t. XIV, p. 1-91 ; à part, in-8°, Genève, Kündig, 1914 — H. PINARD, à la suite de l'article *Expérience relig.*, dans *DTC*, 1912, t. V, col. 1864-1868 — pour la littérature récente, les *Archives de psychol.*, Genève, 1902 sq., l'*Archiv für Religionspsychologie*, Tubingue, 1914 sq., la *Revue d'ascétique et de mystique*, Paris, 1920 sq.

---

(1) Voir sur ce point, E. DOUMERGUE, *Les étapes du fidéisme*, pet. in-8°, Paris, Fischbacher, [1906], et notre étude, *La théorie de l'expérience relig. de Luther à W. James*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, 1921, t. XVII, p. 63-83, 306-348, 547-574.

(2) *Die differentielle Psychol.*, in-8°, Leipzig, Barth, 1911 ; sur les méthodes, p. 1, p. 30-148.

[11] La Psychologie de la Prière (1).

par le R. P. Gemelli, O. F. M.

I. - La psychologie religieuse a employé, jusque dans ces dernières années, des méthodes qui en ont faussé les résultats. Le dessein de diriger les recherches de psychologie religieuse en usant d'une méthode objective, a déterminé à étudier le fait psychologique en le considérant exclusivement d'après ses coefficients et ses éléments extérieurs (physiques, physiologiques, historico-sociaux). Nous avons vu se produire, en conséquence, les interprétations suivantes :

1. *interprétation biologique* (Leuba), qui réduit le fait religieux à ses facteurs historiques dans l'évolution humaine ;

2. *interprétation psycho-physiologique* (Guimaraens, Murisier), qui réduit le fait religieux à ses coefficients physiologiques ;

3. *doctrine pathologique*, qui explique le fait religieux en fonction des cas pathologiques (doctrine de la névrose de Janet) ou la réduit à la transformation ou sublimation de l'instinct sexuel (Freud) ;

4. *doctrine de l'expérience religieuse*, qui interprète le phénomène religieux, tout en reconnaissant son irréductibilité, comme une fonction de la volonté (doctrine volontariste de James), ou bien qui l'interprète, en donnant une importance exclusive à son contenu émotif (Wundt, Flournoy) ;

5. *doctrine historique*, qui a interprété le phénomène religieux, en se servant seulement des données offertes par la biographie ou par les conversions mêmes (Heiner), reconstruisant ainsi artificiellement le développement de la conscience religieuse ;

6. *doctrine sociologique*, qui a interprété le fait religieux, en se servant de l'étude comparative des manifestations extérieures, surtout chez les primitifs (Lévy-Bruhl, Durkheim), ou bien en trouvant, dans l'examen comparatif des documents religieux, l'histoire du développement du mythe (Wundt) ;

---

(1) Ces pages sont un résumé très bref de la communication faite à la *Semaine* de Tilbourg. L'étude complète du sujet est encore en préparation, car il est nécessaire de faire d'autres recherches expérimentales, pour illustrer quelques points secondaires. Elle sera publiée, dans le courant de l'année, dans les *Pubblicazioni dell' Università cattolica del Sacro Cuore*, serie terza, *Psicologia*. — L'étude a été faite en collaboration avec le Docteur A. Canesi.

7. *doctrine de la subconscience*, qui interprète le fait religieux comme un exposant de la subconscience (DELACROIX, SEGOND).

Dans toutes ces interprétations, nous avons l'influence d'un des préjugés suivants :

a. positiviste, d'après lequel, en voulant interpréter tous les phénomènes par la science, le fait religieux lui-même a été réduit à ses coefficients historiques (méthode sociologique) ou physiques (méthode psycho-physiologique et méthode physiologique etc.) ;

b. idéaliste, qui, en développant la dialectique de la vie spirituelle et en englobant cette dialectique dans la conscience religieuse, enlève à la vie religieuse toute son importance et la réduit à l'étude du développement de la pensée humaine, en niant, par cela même, la possibilité d'une psychologie du fait religieux.

Ainsi les interprétations psychologiques erronées du fait religieux, au lieu de nous donner une psychologie des faits religieux, nous ont-elles apporté des systèmes de philosophie de la religion.

II. — Devant ces insuccès, nous pensons devoir reprendre les recherches d'un point de vue purement psychologique, c'est-à-dire en faisant abstraction de toute préoccupation philosophique ou religieuse.

Un mouvement remarquable dans ce sens s'est déjà dessiné dans les dernières années. Il nous a donné de bonnes études de STAEHLIN, KOFKA, WUNDERLE, GIRGENSOHN etc. Nos recherches se rattachent à celles qui ont été faites par ces psychologues.

La méthode que nous avons suivie présente les caractères suivants :

1. *Méthode objective*, c'est-à-dire que nous faisons abstraction de tout jugement de valeur sur le fait religieux, objet de notre étude. — Deux précautions s'imposent toutefois :

a. Nous prenons le fait religieux dans sa totalité, tel qu'il se présente à nous. — Si une âme affirme l'origine surnaturelle de sa vie religieuse, nous considérons cette assertion comme un fait — d'une part sans l'exclure, parce qu'elle fait appel au *surnaturel*, d'autre part sans prononcer un jugement de vérité. Cette intégralité d'observation du fait religieux nous permet d'être réellement objectifs.

b. Nous nous mettons sur le terrain exact des faits, ce qui ne veut pas dire que nous voulions barrer la route à toute conclusion d'ordre philosophique. Cela serait injuste et impossible, car il n'est pas possible de séparer nettement la science de la philosophie, et encore moins la philosophie de la psychologie, qui par rapport à la philosophie se trouve dans une position particulière, à cause de la nature de son objet.

2. *Méthode introspective*. — Nous pensons que l'étude du fait religieux ne peut être faite que par l'introspection, qui est la seule méthode pour étudier le fait psychique directement. Cependant, ici encore, nous prenons quelques précautions :

a. Nous reconnaissons que la recherche historique ne peut pas nous donner un *matériel sûr*, des documents incontestables de la vie intérieure ; c'est à la faiblesse de la méthode historique qu'il faut attribuer bien des constructions artificielles, par exemple sur la conversion (HEINER, MAINAGE) : toutefois nous pensons que, par quelques éléments et dans certains cas, elle peut servir de contrôle.

b. Nous reconnaissons aussi que la biographie et l'autobiographie peuvent être d'un grand secours, surtout comme contrôle des données tirées de l'introspection. Dans ce sens, on peut utiliser d'autres éléments comme la prière, les soliloques, les confessions etc... Mais nous estimons que ces éléments doivent être interprétés avec beaucoup de précaution.

c. Nous reconnaissons même la valeur des questionnaires. S'ils sont bien dressés et si les questions sont bien posées, ils peuvent servir de complément utile ; mais nous doutons un peu de la sincérité de ces documents.

d. Les déviations pathologiques peuvent présenter à l'état exagéré quelques éléments de la vie psychique normale ; pour ce motif, la méthode pathologique peut être employée utilement, pour interpréter quelques données obscures. Dans ce sens, on peut utiliser aussi la psycho-analyse (FREUD).

e. Enfin on peut tirer des données utiles, pour l'interprétation de la vie psychique, même de ses corrélatifs psycho-physiologiques ; mais ces éléments sont toujours corrélatifs et non pas essentiels.

3. *Méthode expérimentale*. — L'introspection purement occasionnelle, même faite par des personnes habiles, peut amener

à attribuer de l'importance à des éléments qui sont au contraire secondaires. Un exemple nous est donné par JAMES qui, malgré ses aperçus pénétrants, a parfois attribué une valeur essentielle à des éléments secondaires.

L'introspection doit être systématique, méthodique, c'est-à-dire appliquée d'après les principes et les méthodes formulés par l'école de Wurzbourg (KUELPE).

III. — Une autre cause d'insuccès doit être cherchée dans l'imprécision de l'objet de ces études.

La grande variété de la vie religieuse nous donne une physionomie différente pour chacune de ses manifestations. De là vient qu'on a pu voir certains auteurs présenter comme des caractères communs de la vie religieuse tels états vagues et confus comme ceux de la religiosité, dans le sens strict du mot, c'est-à-dire des manifestations, des états propres aux religions primitives.

a. Nous pensons qu'il est nécessaire de limiter le champ des observations et de préciser l'objet de la recherche ; il sera possible de passer ainsi à une étude comparative. Nous avons choisi pour le moment l'étude expérimentale (c'est-à-dire par l'introspection provoquée) de la prière, dans des sujets qui pratiquent la religion catholique. Nous nous proposons toutefois d'étendre plus tard le champ de nos recherches.

b. Nous excluons aussi l'étude de la prière dans des conditions singulières, c'est-à-dire dans les états mystiques, car dans ce cas nous nous trouvons vis-à-vis d'expériences qui méritent d'être étudiées à part.

IV. — *Plan de nos recherches.* — On choisit et on dressa des sujets capables de faire des introspections. A ces personnes on présenta différents textes de prières, d'invocations, de fragments religieux, en leur demandant de les lire, de s'appliquer à en comprendre le sens, pour se mettre dans l'état d'âme inspiré par le fragment proposé, de manière à obtenir qu'elles s'adressent à Dieu par la prière. Ce résultat une fois atteint, le sujet était invité, d'après les méthodes et avec les précautions indiquées par l'école de KUELPE, à rapporter très exactement toutes les expériences (*Erlebnis*) qu'il avait eues. On rédigeait ensuite un compte rendu (protocole) très fidèle.

Pour compléter cette recherche, on a étudié soigneusement

la vie religieuse des différents sujets et on a cherché, par des questions habiles, à mettre en lumière le type de vie religieuse de chacun d'eux. *Six* sujets furent ainsi instruits et utilisés. On rédigea de plus un questionnaire, qui fut envoyé à plusieurs personnes. L'examen diligent des réponses permit d'éclaircir et de contrôler quelques points encore obscurs.

V. *Résultats obtenus.* — *a. Etats ou phases de la prière.*

1. Etat de *recueillement*, caractérisé surtout par des éléments affectifs, dérivés de la comparaison établie par le sujet entre lui et la personnalité divine (sentiments d'indignité, de pauvreté, d'insuffisance etc.).

2. Etat d'*aspiration*, caractérisé par la considération intellectuelle de la personnalité divine. Le sujet cependant a toujours présente, comme dans un second plan, sa propre personnalité. Dans cet état percent déjà, de façon plus ou moins nette, certaines tentatives de formuler une prière avec ses pensées.

3. Réalisation de la *prière*. Cette phase est atteinte seulement quand le sujet réussit à se rendre la divinité *présente*. Cette présentation n'est pas cependant isolée, mais en relation avec son *moi*. Les modes de ces rapports sont tout à fait différents selon les sujets et caractérisent les types de la prière.

4. Réalisation de la *formation de la prière*. Cet état peut même manquer ou mieux encore il peut être inclus dans le précédent. Dans cet état nous avons entre la divinité et le sujet un échange de prières, d'affections, dont le résultat est que le sujet transforme sa personnalité et vit en lui-même des éléments qu'il a reçus de la divinité.

Cet état peut avoir différentes formes : soliloque — colloque — abandon ; leur différence n'est pas foncière, mais seulement accidentelle ; c'est toujours Dieu *présent* dans le sujet.

b. Eléments psychiques qui entrent dans la prière.

Nous notons les suivants :

1. *Eléments affectifs* qui se révèlent surtout dans la conscience de la nullité, indignité, infériorité vis-à-vis de la majesté de Dieu, avec accompagnement de plaisir ou de peine (*Lust und Unlust*), selon le contenu de la prière même.

De toute façon, il est possible d'exclure d'une manière absolue que, comme fondement de la vie religieuse et de la prière, il y ait un état affectif unique, fondamental. Ainsi ces expé-

riences viennent-elles démentir la théorie émotionnaliste du fait religieux. Les états affectifs ont une valeur seulement comme éléments corrélatifs ; ils colorent les différents contenus de conscience, en rendant leur jeu plus vif et plus intense, mais sans avoir aucune fonction plus importante.

2. *Représentations.* — D'ordinaire, le jeu des images est très vif. Mais, tandis que la doctrine associationniste expliquait toute la vie psychique par les représentations, leurs liens et leurs répétitions, nous avons remarqué, même dans l'état de la prière, que le jeu des représentations ne sert pas à expliquer la vie psychique. Celle-ci ne présente pas seulement des contenus, mais des fonctions, c'est-à-dire non seulement des images, mais surtout une activité qui, comme nous le verrons plus loin, est celle du *moi*. De toute façon, le jeu des représentations n'a pas d'importance : il est toujours guidé par des pensées, qui peuvent transformer aussi la valeur de cette même représentation, en lui donnant une valeur symbolique.

3. *Processus volitifs.* — Ceux-ci n'ont pas une activité dominante dans la vie religieuse. Ils sont plutôt le produit et les conséquences dernières que des éléments déterminants. Nous pouvons donc, sur la base des faits, mettre de côté les thèses volontaristes : les processus volitifs ont une importance secondaire pour expliquer la vie religieuse. Au contraire, la vie religieuse a une large influence sur les motifs (valeurs) des déterminations volontaires.

4. Les *éléments intellectuels* ont au contraire une importance remarquable et générale : ils sont l'élément fondamental de la prière. Ce sont des pensées qui la dirigent et qui coordonnent les éléments psychiques qui lui appartiennent. Nous nous trouvons en présence d'une véritable actuation de pensée productive et créatrice, qui aboutit à mettre l'individu en face de la divinité, lui fait reconnaître sa dépendance et par là donne à la personnalité une plus grande activité, une plus sûre précision de caractère. Nous constatons donc une véritable fonction du *moi*, qui se met en communication avec la divinité. Nous avons vu plus haut les différentes modalités de ce rapport. Il nous suffit ici de relever que l'élément central de la prière, au point de vue de la psychologie, est la transformation et l'activité de la personnalité de celui qui prie.

VI. Les *conclusions* auxquelles nous sommes arrivé par notre étude, sont les suivantes.

La prière n'est pas le produit d'un état émotif (théorie émotionnelle). Il ne faut même pas la reléguer exclusivement dans le domaine de la volonté (théorie volontariste). L'élément que nous avons relevé comme le plus important, c'est la *pensée*. Dans la prière chrétienne, la personnalité acquiert une plus grande décision et précision, une activité plus vigoureuse, qui est affirmée en face de Dieu.

Ce fait n'est qu'une condition de la prière : c'est-à-dire qu'il est l'état psychique qui en permet la réalisation.

La prière se produit, quand il y a, entre la personnalité de celui qui prie et celle à laquelle il s'adresse, un échange de pensées et d'affections, dont la conséquence est que la personnalité de celui qui prie est renforcée et rendue plus active, et réalise, dans sa *première élévation*, la présence de Dieu dans l'individu même. Il n'est pas nécessaire d'insister pour montrer comment ces données, démontrées expérimentalement, contredisent d'une part les interprétations sentimentalistes et volontaristes du fait religieux et comment elles viennent d'autre part confirmer cette doctrine scolastique de la prière qui semblait être le fruit de l'abstraction et qui est le fruit d'une psychologie mûre et élaborée, bien que ceux qui l'ont proposée n'aient pas employé cette rigueur de langage que la psychologie moderne a adoptée.

---

[12] Prähistorische Archäologie und kulturhistorische Methode,

von Dr. Oswald MENGHIN, o. ö. Professor für Urgeschichte des Menschen an der Universität Wien.

Auf dem Gebiete der Prähistorischen Archäologie wird der Kulturkreisgedanke schon längst berücksichtigt und steht in neuester Zeit geradezu im Mittelpunkte des Interesses. Die Verbindung zwischen den ethnographischen und den älteren archäologischen Kulturkreisen ist hingegen von Seite der Prähistoriker noch so gut wie gar nicht versucht worden. Ihr sind die folgenden Ausführungen gewidmet. Sie können in dem zugewiesenen Raume nur einen knappen Auszug des Vortrages

bieten. Auf die Beweisführung hinsichtlich vieler Einzelheiten muss hier verzichtet werden. Man wird sie in einem längeren Aufsatze im *Anthropos* nachlesen können.

I. — DAS ALTPALAOLITHIKUM.

Das Altpaläolithikum kann nach den neuesten Forschungsergebnissen OBERMAIERS auf dem Boden Europas in zwei Kulturkreise geschieden werden.

1. *Der westeuropäische Kulturkreis des Altpaläolithikums* (ältere Faustkeilkultur. Prächelléen bis Altacheuléen.— Charakteristisches Werkzeug ist der zweiseitig bearbeitete Faustkeil. Die Kleinindustrie ist atypisch. Knochenartefakte fehlen. Der Grossteil der Geräte bestand offenbar aus Holz. Die Wohnung lag während der warmen Chélleszeit im Freien, während der viel kälteren Acheulperiode oft auch in Höhlen. Der Gesamtkulturstand ist ein niederer Jägernomadismus. Verbreitet ist die echte altpaläolithische Faustkeilkultur in Westeuropa (Frankreich, Spanien, England, Italien), in Mitteleuropa — doch hier nur insular und acheulzeitlich —, in Nordafrika und in Asien, woher sie wohl über Afrika nach Europa eindrang. Die Physis der Faustkeilmenschen ist unbekannt, da alle Neandertalskelette dem nächsten Kulturkreise angehören.

2. *Der osteuropäische Kulturkreis des Altpaläolithikums* (Handspitzenkultur. Prämoustérien bis Moustérien). — Faustkeil und zweiseitige Bearbeitung fehlen gänzlich. Leitformen sind Handspitze, Schaber, Klinge aus Stein ; im Prämoustérien sind sie kaum ausgebildet. Das Vorkommen von Knochenartefakten steht ausser Frage. Als Wohnung dient schon in der Warmzeit Höhle und Abri. Dass in Krapina Kannibalismus herrschte, ist nicht gesichert. Es darf wenigstens die Vermutung geäussert werden, dass es sich in Krapina um eine Brandbestattung gehandelt hat. Skelettbestattungen in Höhlen sind aus dem klassischen Moustérien (ältere Klingenkultur) zur Genüge bekannt. Auch diese Kultur darf als niederer Jägernomadismus bezeichnet werden. Das Prämoustérien ist in Deutschland, in der Schweiz, sowie in den Ländern der ehemaligen oesterreichisch-ungarischen Monarchie verbreitet. Es ist gleichzeitig mit dem Chelléen und Acheuléen in Westeuropa. Das Moustérien findet sich von Ungarn bis Frankreich ; in Spanien und

England ist es undeutlich. Aussereuropäische Funde können nicht sicher zugewiesen werden. Der Mensch dieses Kulturkreises ist der *Homo primigenius* (Neandertalrasse). Der osteuropäische Kulturkreis hat demgemäss in Deutschland und Frankreich den westeuropäischen überdeckt und zum Verschwinden gebracht. Jungacheuléen, Levallois, La Micoque und Altmoustérien sind als Mischkulturen der beiden Kreise anzusehen.

Von den durch W. SCHMIDT aufgestellten Urkulturen der rezenten Primitiven deckt sich der *exogam-geschlechtstotemistische* (*tasmanische*) *Kulturkreis* ziemlich auffällig mit unserem osteuropäischen. Das lithische Inventar ist identisch. (Die Behauptung, dass unter den tasmanischen Steingeräten Faustkeile vorkommen, ist falsch). Da die Tasmanier Leichenverbrennung kennen, wäre der Parallelnachweis für Krapina von grösster Wichtigkeit. Widersprechende Züge finden sich keine. Der *exogam-gleichrechtliche Kulturkreis* (*Bumerangkultur*) ist möglicherweise mit dem westeuropäischen zu identifizieren. Dass der Faustkeil ihm angehört, wird von den Ethnographen zwar nicht berichtet; aber von archäologischer Seite lässt sich dartun, dass der Bumerang in Kulturkomplexen auftritt, die in irgend einem Zusammenhange mit Faustkeilkulturen stehen (Campignien, altägyptische und altsumerische Kultur). Der alithische *exogam-monogamistische Kulturkreis* (*Pygmäenkultur, Holzkultur*), der nach SCHMIDT vielleicht am Beginne der gesamten Kulturentwicklung steht und sich durch den Besitz des Bogens auszeichnet, ist nach dem gegenwärtigen Stande der archäologischen Forschung unmittelbar nicht nachzuweisen. Auf afrikanischem Boden scheint er allerdings aus einer jungpaläolithischen Schicht erschliessbar zu sein. Darüber später.

II. — DAS JUNGPALÄOLITHIKUM.

Im *Jungpaläolithikum* kann man bereits eine ganze Anzahl von Kulturkreisen unterscheiden, da nicht nur mehr oder weniger geradlinige Entwicklungen aus den Urkulturen, sondern auch Mischungen verschiedenster Art in Frage kommen.

1. *Der westeuropäische Kulturkreis des Jungpaläolithikums* (mittlere Klingenkultur, Aurignacien). — Die lithische Technik ist durch ausnahmslos einseitige Bearbeitung und durch die

Steilretusche gekennzeichnet. Genetischer Zusammenhang mit dem Moustérien wird ziemlich allgemein angenommen. An Formen erscheinen Klingen, Spitzen, Bohrer, Schaber, Kratzer, Mikrolithen, die zur Fell-und Knochenbearbeitung, als Messer, Sägen, Dolche, Lanzen und dergleichen gedient haben. Die Knochenindustrie erzeugt Spitzen, Messer, Schaber, Zwingen und dergl. Alle Keulen und keilartigen Instrumente fehlen. Pfeil und Bogen waren aller Wahrscheinlichkeit nach unbekannt. Die Kunst des Aurignacienmenschen war eine derbnaturalistische Schnitzplastik in Elfenbein und Knochen, seltener in Stein und Ton. Gegenstand der Darstellung waren vor allem nackte Frauen, aber auch Männer und Tiere. Die « Ephebenfigur » von Laussel ist mit einem Gürtel bekleidet ; eine Frauengestalt trägt ein Trinkhorn. Die franco-cantabrische Parietalkunst des Altamirastiles gehört zu einem guten Teile bereits ins Aurignacien. Ihr nur einen geringen Bruchteil des westeuropäischen Kulturkreises umfassendes Verbreitungsgebiet macht es so gut wie sicher, dass sie ihre Entstehung Anregungen aus dem benachbarten mediterranen Kulturkreise verdankt. Dem Aurignacien gehören auch Abbildungen verstümmelter Hände an. Die Ornamentik ist gering entwickelt und geradlinig. Die Wohnung des Aurignacienmenschen war die Höhle, das Felsdach und das offene Land. Herdlöcher sind nachgewiesen, primitive Hütten wahrscheinlich. Erdbestattungen in und ausser Höhlen sind gesichert ; Zweistufigkeit der Beisetzung und Rotbemalung der Skelette wurde oft behauptet, steht aber nicht fest. Die rituelle Beigabe von Ocker, Rötel, Muschelschmuck und anderen Dingen kann hingegen nicht bestritten werden. Das Aurignacien ist von Nordspanien bis Bulgarien nachgewiesen und findet sich auch wieder in Syrien. Diese Kultur ist wahrscheinlich über den Balkan eingewandert und muss als höherer Jägernomadismus bezeichnet werden.

2. *Der osteuropäische Kulturkreis des Jungpaläolithikums* (mittlere Faustkeilkultur, Protosolutréen). - Dieser Kulturkreis ist leider nur am Ostrande des erforschten Gebietes greifbar und erscheint weiter westlich nur in Mischungen mit der westeuropäischen Kultur. Das in ungarischen Höhlen nachgewiesene, dem Jungaurignacien ungefähr gleichzeitige Protosolutréen enthält als wichtigste Leitform beiderseitig bearbeitete Keil-

chen aus Silex, deren Zusammenhang mit der Faustkeilkultur, insbesondere mit dem sogenannten Ostacheuléen OBERMAIERS evident ist. Aus ihnen hat sich durch Einfluss der Aurignackultur die Früh- und Hochsolutréenlorbeerblattspitze entwickelt. Das Protosolutréen stammt wahrscheinlich aus den russisch-sibirischen Steppen, wo die Forschung beinahe völlig versagt. Immerhin treten schon in den sogenannten Aurignacienstationen der Ukraina Eigenheiten an den Tag, die nicht allzuschwer mit dem Einflusse des osteuropäischen Kulturkreises in Verbindung gesetzt werden können. Hierher gehört vor allem die schematische Figuralkunst und die hochentwickelte Ornamentik dieser Fundplätze (Kiew, Mezine). Sie leiten zum Geometrismus einiger Frühsolutréenarbeiten hinüber. Die übrigen Elemente dieses Kulturkreises müssen aus den späteren Mischkulturen abgeleitet werden. Klar wird aber aus diesen Verhältnissen, dass die in Frankreich gewonnene Chronologie des Jungpaläolithikums für Osteuropa ebenso wenig gilt wie für das Mediterrangebiet, weil es sich hier zum Teile um andere Kulturen dreht.

3. *Der osteuropäische Mischkulturkreis des Jungpaläolithikums* (Lorbeerblattkultur, Solutréen). - Seine auffallendste Form sind lorbeer-, auch weidenblattförmige Feuersteinlamellen von vorzüglicher beiderseitiger Arbeit. Sie entwickeln sich aus einer ungleich roheren Frühsolutréenform, die sich unmittelbar an den Protosolutréenkeil anschliesst. Es ist bezeichnend, dass der letztere gegen Westen nicht über Ungarn, der erstere nicht über Württemberg hinausgeht, wogegen das klassische Hochsolutréenblatt von Nordspanien bis Ungarn sich findet. Es war wohl sicher ein Dolch. Die dicken Frühsolutréenblätter hingegen dürften, wenigstens zum Teil, wohl noch anders verwendet worden sein, vielleicht in Zweigschlinge geschäftet als Schlagwaffen. Diese ganze Wandlung zeigt deutlich den Einfluss des dolch- und lanzenreichen Aurignacien auf eine andere Kultur, der diese Dinge, wenigstens aus Stein gefertigt, unbekannt waren. Das Frühsolutréen ist aber auch durch eigentliche Keulen aus Stein und Knochen (Brünn, Predmost) ausgezeichnet ; man darf sie wohl unbedenklich auf den Kulturstrom des Protosolutréen zurückführen. Desgleichen gewisse seltene Typen und technische Fortschritte des mährischen Frühsolutréen, die

Hacken, Gabeln und brillenförmigen Beingeräte, das Durchbohren und Glätten des Steins. Das Silexgerät trägt dagegen hauptsächlich Aurignaciencharakter.

In der Kunst des Frühsolutréen finden sich naturalistische und geometrische Arbeiten, gerad- und krummlinige Verzierungen — unter diesen besonders konzentrische Kreise — nebeneinander, also die Stile beider Kulturgruppen. Von besonderem Interesse sind kleine Hockerfiguren aus Knochen, die wohl mit Unrecht als schwangere Frauen angesehen werden. Es sind ganz schematische Arbeiten.

Der Solutréenmensch lebte in einer sehr kalten Zeit und bevorzugte daher Höhlenwohnungen. Es fehlen aber auch nicht Freilandstationen. Grosse Anhäufungen von Mahlzeitresten beweisen eine gewisse Sesshaftigkeit (Predmost, Solutré). Gräber des Solutréen kennt man nur aus Mähren: eine Hockerbestattung (Brünn) und ein Massengrab (Predmost). Schmuck- und Fleischbeigaben stehen für beide fest. Das Frühsolutréen fehlt in Westeuropa ganz, das Hochsolutréen ist zwar dort vorhanden, überspringt aber gewisse Gebiete, so Nordfrankreich und die Pyrenäen. Dass sich die Solutréenmischkultur von Osten nach Westen verbreitet hat, liegt nach all dem Gesagten auf der Hand.

4. *Der westeuropäische Mischkulturkreis des Jungpaläolithikums* (jüngere Klingenkultur, Magdalénien). - Die engen Beziehungen in der Silexindustrie und in der Kunst, die das Magdalénien mit dem Aurignacien verbinden, machen es klar, dass es Gebiete gegeben haben muss, in denen sich diese Entwicklung, von Solutréeneinflüssen im grossen und ganzen unbehelligt, vollzogen haben kann. Derlei Möglichkeiten hat die allzu schematische Chronologie bisher zu wenig beachtet, so dass ihr selbst auf dem Boden Frankreichs nicht allgemeine Berechtigung zukommt. Es müssen gewisse Übergangsphasen vom Aurignacien zum Magdalénien mit dem französischen Solutréen gleichzeitig sein. Beweise dafür hat denn auch neuestens BATTAGLIA erbracht. Die Feuersteinindustrie des Magdalénien steht tief unter dem Niveau des Solutréen und ist auch dem Aurignacien gegenüber degeneriert. Nur wo es sich um Werkzeuge für die Knochenbearbeitung dreht, sind neue und feinere Typen zu bemerken, also vor allem unter den Bohr-

und Schabinstrumenten. Auf ausserordentlich hoher Stufe steht dagegen die Knochen- und Hornindustrie, die mannigfache Typen hervorbringt. Hieher gehören unter anderem ein- und zweireihige Harpunen, Lanzenspitzen mit abgeschrägter und gespaltener Basis, Speerschleudern und Schaftstrecker, Dolche, geöhrte und ungeöhrte Nadeln, Nadelbüchschen, Kommando- oder Zauberstäbe, Knochenpfeifchen, Schädelbecher. Es ist ausgeschlossen, dass alle diese Formen im Magdalénien neu erfunden worden sind, obwohl nur wenige von ihnen Vorfahren in älteren Stufen besitzen. Man darf unbedenklich annehmen, dass die meisten von ihnen schon früher da waren, aber aus Holz angefertigt wurden. Dass der Grossteil von ihnen aus dem Aurignacien stammt, ist bei der sonstigen Beschaffenheit des Magdalénien von vorneherein wahrscheinlich. Es frägt sich nur ob man sie von jenen, die gegebenenfalls aus dem Solutréen herstammen, trennen kann. Nachdem wir das Aurignacien als eine ausgesprochene Klingen- und Spitzen-, das Protosolutréen aber als eine Keulenkultur erkannt haben, dürfte wohl kaum ein Zweifel darüber bestehen, dass alles was mit Lanze, Dolch und Nadel zusammenhängt, dem erstgenannten Kulturkreise zuzuweisen ist. Daraus ergibt sich aber nicht, dass die übrigbleibenden Typen dem zweiten Kreise zugehören. Das lässt sich lediglich für den Schädelbecher vermuten, da für diesen natürlich Holzvorbilder nicht in Betracht kommen. Sie müssten demgemäss eigentlich schon im Aurignacien erscheinen, wenn es sie gegeben hätte. Dass wir sie auch aus den beiden osteuropäischen Kulturkreisen des Jungpaläolithikums nicht haben, kann durch unsere mangelhafte Kenntnis dieser Kulturen erklärt werden. Pfeil und Bogen war dem Magdalénienmenschen wahrscheinlich bekannt, aber wohl nur im südwestlichen Teile des Kulturgebietes als Gabe des Mediterranenkreises, der diese Waffe vom Anfange an besass. Für den dem Magdalénien zufallenden Teil der Alperakunst gilt, was oben fürs Aurignacien gesagt wurde. Auch die plastische und zeichnerische Kleinkunst dieser Stufe zeigt Einflüsse vom Mediterrangebiete her. Unter den Sujets sind die Darstellungen von Menschen mit Tiermasken am interessantesten. Sie beweisen die Existenz von kultischen Tänzen. Die Ornamentik der Magdalénienkunst ist zum Teile krummlinig und hat somit wohl Solutréeneinflüsse abbe-

kommen. Die Kenntnis der Viehzucht lässt sich fürs Magdalénien nicht erweisen. Dagegen hat man den Ährenbildern zu wenig Beachtung geschenkt. In Verbindung mit den Getreidekörnern von Mas d'Azil, die sich nicht so ohne weiteres abtun lassen und wohl kaum von Mäusen eingeschleppt sein können, machen sie primitiven Getreidebau fürs Magdalénien durchaus glaubhaft. Er muss natürlich in anderer Umwelt entstanden sein. Und da liegt es wieder sehr nahe, dieses Element aufs Protosolutréen zurückzuführen, da die ältesten Ackerbaukulturen, die wir kennen, das Campignien, die altägyptische und altsumerische Kultur, gleich wie dieses mit der Faustkeilreihe zusammenhängen. Der Magdalénienmensch wohnte aller Wahrscheinlichkeit nach oft in Hütten, liebte aber auch die Höhlen. Wenigstens für gewisse französische Landstriche darf man mit einer Art Sesshaftigkeit rechnen. Die Bestattungen, meist Hocker, ähneln jenen des Aurignacien. Die Verbreitung des Magdalénien erstreckt sich in stark abnehmender Dichtigkeit von Nordspanien bis Ungarn ; die jüngeren Stufen fehlen im Osten. Seine Heimat ist zweifellos Frankreich.

Nach all dem Gesagten ist es nicht mehr angängig, das gesamte Jungpaläolithikum als höheres Jägernomadentum zu bezeichnen. Es dreht sich bei den drei letztbehandelten Kulturen vielmehr wahrscheinlich um hackbautreibende Halbnomaden.

5. *Der mediterrane Kulturkreis des Jungpaläolithikums* (Capsien). — Dieser Kulturkreis ist noch wenig bekannt, da sein Hauptgebiet in Nordafrika liegt, und in Europa ihm nur der grössere Teil der iberischen Halbinsel und vermutlich auch Italiens angehört. Die drei Stufen Alt-, Jung- und Endcapsien stellen gewiss nur scheinbar eine innere Evolution dar ; in Wirklichkeit dreht es sich zweifellos auch hier um die Ergebnisse komplizierter Mischungsvorgänge, die umso schwieriger zu enthüllen sind, als ihre Komponenten vermutlich zum Teile aus den uns archäologisch unbekannten Gebieten Afrikas und Asiens herstammen. Demgemäss wird dieser Kulturkreis später in mehrere zu zerlegen sein. Fest steht bislang so viel, dass das Altcapsien dem Aurignacien sehr nahe steht und im grossen und ganzen als ein Ableger desselben anzusehen ist. Da sich aber zwischen den beiden Kulturen doch deutliche Unterschiede bemerkbar zum machen scheinen, kann die Entstehung

des Altcapsien vorderhand wohl nur so erklärt werden, dass sich in seinem Umkreise das Aurignacien über eine fremdartige Unterlage ergossen hat, durch die es von Anfang an wesentlich modifiziert wurde, um sich im Jung- und Endcapsien zu einer Mischkultur ganz selbständigen Gepräges auszuwachsen. Diese Entwicklung ist durch den allmähligen Übergang zu einer ausgesprochenen Mikrolithik charakterisiert. Arbeiten aus Strausseneischale (Perlen, Gefässe) sind häufig. Ein wesentliches Merkmal des Capsienkulturkreises ist ferner die Vorliebe für Felszeichnungen und Felsmalereien, wie wir sie am besten aus Ostspanien kennen. Diese machen den Weg von einem primitiven expressionistischen Naturalismus zu einem extremen Schematismus, der etwa fürs Endcapsien angesetzt werden darf. Aus den älteren Wandbildern, die Tänze, Kämpfe und Jagden darstellen, können wir die wichtige Tatsache entnehmen, dass den Capsienleuten Pfeil und Bogen, aber keine Schilde und wohl auch keine Köcher bekannt waren. Die Männer gingen nackt, jedoch nicht ohne Schmuck, die Frauen trugen bei Tänzen kurze Röckchen. Die Beziehungen zur rezenten Buschmannkultur sind auffallend und es kann ein genetischer Zusammenhang kaum bezweifelt werden. Vielleicht darf man sich die Sache so vorstellen, dass sich das Aurignacien irgendwo in Afrika mit einer den Bogen führenden Jägerkultur altpaläolithischen Gepräges gekreuzt hat, deren Träger Pygmoide waren, und dass von dieser Mischung einerseits die Buschmannkultur, andererseits das Capsien abzuleiten ist. Das Capsien, das, wie es scheint, gross- und kleinwüchsige Rassenelemente in sich vereinigte, ist als höherer Jägernomadismus zu bezeichnen. Ob der Einmarsch des Aurignacien nach Afrika über Spanien oder über Suez erfolgte, lässt sich heute noch nicht entscheiden ; wahrscheinlicher ist das erstere. Dagegen steht es ausser Zweifel, dass das Endcapsien, das vielleicht den Haushund kannte, plötzlich über die alte Kulturgrenze in Spanien hinüber nach Frankreich, England und Deutschland einbrach, wo es als Tardenoisien (auch Tourassien) bezeichnet wird. Dadurch entstanden neue Mischkulturen.

6. *Der westeuropäische Mischkulturkreis des Endpaläolithikums* (Azilien). — Diese Kultur ist nichts anderes als die Mischung eines degenerierten Magdaléniens mit dem Tardenoisien. Dem-

gemäss sind in ihm Elemente aller drei Hauptkulturkreise des Jungpaläolithikums zu erwarten. Vom Endcapsien rühren die geometrischen Silices, die Mikrolithik und, wie OBERMAIER nachgewiesen hat, die schematischen Zeichen auf den Azilienkieseln her ; aus der Reihe Aurignacien-Magdalénien stammen die Harpunen und manche Feuersteinformen ; aus der Solutréenahnenschaft der durch Körnerfunde wahrscheinlich gemachte Pflanzenbau und wohl auch die Schädelsepulturen. Das Geröllbeil ist in der Azilienausprägung gewiss ein Produkt dieses Kulturkreises ; seine entferntere Herkunft steht vorderhand dahin. Die Verbreitung des Azilien ist eine beschränkte und umfasst Nordspanien, Frankreich, England, Süddeutschland und die Schweiz. Entstanden ist es zweifellos im Südwesten dieses Gebietes. Wie ja auch die anderen Mischkulturkreise braucht es in seiner Zusammensetzung nicht ganz homogen gewesen zu sein.

7. *Der nordeuropäische Kulturkreis des Endpaläolithikums* (Maglemosekultur).- Diese Kultur ist deutlich eine Vermengung eines spezialisierten Spätmagdalénien mit Tardenoisien. Artefaktformen und Kunst erweisen es mit aller Deutlichkeit. Bezeichnend ist auch das Auftreten des Haushundes in diesem Kulturkreise, der ausserdem von den ersten Vorläufern des nordischen Frühneolithikums (Campignien) erreicht wird. Seine Verbreitung ist zwar noch nicht im entferntesten bekannt, doch umfasste er wahrscheinlich in ziemlich dichter Besiedelung ganz Norddeutschland, Dänemark und die Inseln.

Es liegt auf der Hand, dass die jungpaläolithischen Kulturkreise den Tiefkulturen W. SCHMIDTS entsprechen. Von diesen deckt sich der *exogam-vaterrechtliche (totemistische) Kulturkreis* in besonders auffallender Weise mit unserer Aurignackultur. Sie haben — um nur Gesichertes anzuführen — gemein : das Fehlen der Schlagwaffen, das Herrschen der Dolche und Speere, den Männergürtel, die Schnitzplastik, die geradlinige Ornamentik ; von den erst im Magdalénien auftretenden Typen : die Harpune, die Speerschleuder. Widersprechendes findet sich eigentlich nichts. Wir können also ruhig behaupten, dass der westeuropäische Kulturkreis des Jungpaläolithikums mit dem totemistischen der Ethnographie zu identifizieren ist. Demge-

mäss können wir ihm auch dessen übrigen Elemente vindizieren : den Mangel an Schilden, Plattformbestattung, Circumcisio und Incisio, vor allem den Totemismus selbst. — In engeren Zusammenhang muss der totemistische Kulturkreis auch mit der Altcapsienkultur gebracht werden, nur dass er hier in Mischung mit einer Urkultur, wohl einem Ableger der SCHMIDT'schen *Pygmäenkultur* vorliegt. Dieser Mischkulturkreis erscheint im SCHMIDT'schen Systeme nicht. Wenn man bedenkt, dass ziemlich bald nach Ablauf des Jungpaläolithikums gerade in Nordafrika jene Völker greifbar werden, die wir mit dem Namen Hamiten zusammenzufassen pflegen, und dass diesen neben anderen Elementen zahlreiche wesentliche Züge der totemistischen Kultur eignen, dann kann kaum ein Zweifel darüber obwalten, dass wir die Capsienkultur im grossen und ganzen als protohamitisch bezeichnen dürfen.

Der *exogam-mutterrechtliche Kulturkreis* (Zweiklassenkultur) weist zahlreiche Züge auf, die es nicht allzu gewagt erscheinen lassen, ihn mit dem osteuropäischen Kulturkreise des Jungpaläolithikums, wie wir ihn aus dem Protosolutréen und den Mischkulturen erfassen können, zu identifizieren. Solche Kulturelemente sind : das Fehlen von Stichwaffen, wofür Hieb- und Schlagwaffen eintreten, das Mäanderornament, krummlinige Ornamente, konzentrische Kreise, Hackbau und Gartenbau, Schädelkult und die damit zusammenhängenden Hockerfiguren, Maskentänze. Das Solutréen ist demnach als eine Mischung der Zweiklassenkultur mit der totemistischen unter Vorwiegen der ersteren, das Magdalénien eine analoge Mischung unter Vorwiegen der letzteren aufzufassen. Beide Kulturen haben gleich wie die noch komplizierter zusammengesetzten endpaläolithischen (Azilien und Maglemosekultur) nur rein europäische Bedeutung. Ausserhalb unseres Kontinentes sind nur analoge, nicht identische Mischungen zu erwarten. Hingewiesen werden muss aber noch auf die Tatsache, dass das von ethnographischer Seite supponierte Verwandtschaftsverhältnis zwischen tasmanischem und totemistischem Kulturkreise einerseits, Bumerangkultur und Zweiklassenkultur andererseits durch die ganz unabhängig davon auffindbaren genetischen Beziehungen zwischen den Faustkeilkulturen (Chelléen, Acheuléen, Proto-

solutréen) einerseits, den Klingenkulturen (Prämoustérien, Moustérien, Aurignacien) andererseits vollkommen parallelisiert wird.

III. — DAS FRÜHNEOLITHIKUM.

Das *Frühneolithikum* ist eine verhältnismässig noch sehr dunkle Kulturperiode. Immerhin gestattet das Material einige Gruppen zu unterscheiden.

1. *Der nordisch-mediterrane Kulturkreis des Frühneolithikums* (jüngere Faustkeilkultur, Campignien). - Gemeinsam ist dieser Kultur die Kenntnis deutlich axtförmiger und überhaupt grosser zweiseitig bearbeiteter Silexgeräte, insbesondere auch des Faustkeiles, ferner des Bogens und Pfeiles, der Keramik, des Ackerbaues und einer viel höheren Sesshaftigkeit als sie irgend einer jungpaläolithischen Gruppe eignete. Sie tritt in mehreren Varianten auf, von denen eine mediterrane und zwei nordische Bedeutung besitzen. Von der mediterranen, dem *Südcampignien* ist reiches Feuersteinmaterial, aber sonst nur sehr wenig bekannt. Vor allem ihr Verhältnis zur altägyptischen Kultur ist noch recht dunkel, obwohl kaum ein Zweifel darüber bestehen kann, dass sie eine Komponente derselben bildete. Ihre Verbreitung ist für Syrien, das östliche Nordafrika und Italien gesichert. Es ist sehr gut möglich, sogar wahrscheinlich, dass sie in Vorderasien höheres Alter besitzt als die verwandten Kulturen in Europa und Afrika. Von den nordischen Gruppen ist das eigentliche Campignien oder *Westcampignien* durch zahlreiche Funde belegt, aber im einzelnen wenig gut studiert. Seine Keramik steht auf nicht unbedeutender Entwicklungsstufe und sogar die Bekanntschaft mit dem Hausrinde wird ihm zugeschrieben. Doch wissen wir noch nicht, ob es sich da nicht um chronologische Differenzen handelt und hinter der uns bekannten wohlentwickelten eine ältere primitivere Fazies steht. Die Verbreitung des Westcampignien hat ihre Zentren in Belgien und im mittleren Frankreich. Ihm ist wohl das nordspanische Asturien, das besonders rohe Steinartefakte aufweist und in den älteren Schichten der Keramik entbehrt, als ein verkommener Sprössling anzugliedern. Auch auf britischem Boden fehlt dem Campignien zumeist die Keramik, obwohl die Steinformen annähernd die gleichen bleiben. Hier macht sich

bezeichnenderweise auch ein starker Tardenoisieneinschlag geltend, der sonst dem Westcampignien beinahe ganz fehlt. Weitaus am besten erforscht ist das *Nordcampignien*, gewöhnlich Kökkenmöddinger- oder Ertebøllekultur genannt. Aus ihr kennen wir demgemäss am meisten Einzeltypen. Hierher gehört zum Beispiel der Kamm, die querschneidige Pfeilspitze, der Bumerang. Die Form mancher binnenländischer Abfallshaufen spricht sehr dafür, dass das Nordcampignien die Pfahlbausiedlungsweise — auch den Festlandspfahlbau — kannte. Die genannten Kulturformen erscheinen nun aber auch im vor- und frühgeschichtlichen Aegypten; man darf sie daher ziemlich unbedenklich dem ganzen nordischmediterranen Kulturkreise des Frühneolithikums zuschreiben.

Nur jene Dinge, dit mit der einseitigen Entwicklung der Ertebøllekultur zusammenhängen, wird man als Sondererscheinungen dieser Untergruppe zu werten haben, wie z. B. den Muschelabfallhaufen selbst, der unter gegebenen Bedingungen in jeder Kultur entstehen kann. Das Nordcampignien ist am reichsten in Dänemark und Südschweden entfaltet, aber auch in Norddeutschland vertreten. Wahrscheinlich sind ihm auch die frühneolithischen Binnenlandfunde in Deutschland zuzuzählen. Im ferneren Skandinavien erscheinen Sonderentwicklungen dieser Kultur (Nöstvetkultur, Lihultkultur). Zum mindesten die erstere lässt sich am besten durch Einfluss vom arktischen Kulturkreis her erklären. Frühneolithische Dinge sind auch aus den baltischen Gebieten Russlands bekannt. Wahrscheinlich stellen sie als *Ostcampignien* eine dem Nordcampignien näher verwandte Gruppe dar. Gemeinsam ist ihnen auf alle Fälle der Hund. Aus dem ferneren Osten Russlands kennen wir zwar viel Silexgerät, aber nichts sicher Frühneolithisches; das beweist in diesen so schlecht erforschten Ländern aber wenig. Ebenso mangelt bisher aus dem eigentlichen Mitteleuropa, insbesondere aus dem Donaugebiete und vom Balkan der Nachweis frühneolithischer Besiedlung. Aber wie einzelne ungarische Faustkeilfunde, die als nachpaläolithisch angesehen werden, zu beweisen scheinen, darf man auch hier noch auf neue Entdeckungen hoffen. Da nun auch Spanien, vom äussersten Norden abgesehen, bisher gar keine Spuren campignienartiger Werkzeuge ergeben hat, ist die Frage, wo die

Verbindungen zwischen dem nordischen und dem mediterranen Zweige dieser Kultur liegen, sehr schwer zu beantworten. Die Wahrscheinlichkeit spricht für das Donaugebiet. Evident ist dagegen der genetische Zusammenhang dieses Kulturkreises mit den paläolithischen Faustkeilkulturen.

2. *Der osteuropäische Kulturkreis des Frühneolithikums.* - Dieser kann nur hypothetisch angesetzt werden. Im späteren Verlaufe des Neolithikums gehören nämlich das nördliche Skandinavien, Finnland, Ostbaltikum, Russland bis tief in die südlichen Steppen und Westsibirien offenbar dem gewaltigen sogenannten kammkeramischen Kulturkreise an, der, wo er uns rein entgegentritt, überall von einem Jäger- und Fischervolke getragen scheint. Gut bekannt ist davon nur jene Untergruppe, die man als die arktische Schieferkultur bezeichnet. Sie umfasst im Wesentlichen das nördliche Skandinavien und Finnland. Es ist aber auch für diese Kulturgruppe noch umstritten, ob ihre Anfänge bis in die Kökkenmöddingerzeit hinaufreichen. Einzelne Funde, insbesondere aber Erscheinungen wie die Nöstvetkultur machen das allerdings wahrscheinlich. Aber wenn dies nun auch gesichert wäre, so steht es doch wieder nicht fest, ob diese protoarktische Kultur schon in genetischem Zusammenhange mit dem kammkeramischen Kulturkreise stand, wie es mir selbst wahrscheinlich vorkommt, oder ob sie erst später in dessen Entwicklung hineingerissen wurde, wie wohl jene annehmen müssen, die die arktische Schieferkultur von der Maglemosekultur ableiten. Auf alle Fälle steht fest, dass sich während des Neolithikums eine reine Fischer- und Jägerkultur jungsteinzeitlichen Gepräges über die Ebenen Russlands ausgebreitet hat, deren Wurzeln wohl im nördlichen Asien zu suchen sind. Sie kann mit keiner der übrigen europäischen Kulturen in unmittelbare genetische Verbindung gesetzt werden und berechtigt uns dadurch wenigstens, einen osteuropäischen Kulturkreis des Neolithikums aufzustellen, von dem immerhin vermutet werden darf, dass er schon im Frühneolithikum beginnt. Was seine Ahnenreihe anlangt, so lässt er sich mit den Faustkeilkulturen ganz gewiss nicht in Verbindung bringen, eher mit den Klingenkulturen ; es ist aber auch möglich, dass er einem uns noch unbekannten rein asiatischen Zweige des Paläolithikums entstammt.

3. *Der westeuropäische Kulturkreis des Frühneolithikums* (epipaläolithische Kultur).- So wenig von ihm bekannt ist, so sicher kann man ihn ansetzen. Auf der iberischen Halbinsel vor allem, aber auch in gewissen Strichen Frankreichs und in England hat das Paläolithikum und zwar hauptsächlich ein ziemlich reines Endcapsien (Tardenoisien), ein mehr oder weniger ungestörtes Fortleben gefunden, das erst im Vollneolithikum unterbrochen worden ist. Auf diese Art sind Erscheinungen wie das Asturien und das englische Campignien zu erklären : es sind in fremdes Gebiet geratene, zunächst isoliert gebliebene Splitter einer neu eindringenden Kulturwelle, die naturgemäss verarmen und degenerieren mussten.

Von den auf ethnographischer Seite gewonnenen Kulturen ist der *freimutterrechtliche Kulturkreis* (Bogenkultur) mit unserem nordisch-mediterranen unschwer in Beziehung zu setzen. Von den Elementen des ersteren konnten wir im Campignien gewisse Kenntnisse des Ackerbaues und der Viehzucht, den Kamm, den Bogen, die Töpferei sicher, den Pfahlbau mit Wahrscheinlichkeit nachweisen. Zweifellos wird genauere Untersuchung noch manches andere ergeben. Widersprechendes erscheint überhaupt nicht. Dagegen ergibt sich auch hier wieder die Parallele in der Deszendenz : die Ethnographen erkennen eine engere Verwandtschaft zwischen Zweiklassen- und Bogenkultur, wie zwischen mittlerer und jüngerer Faustkeilkultur. Ein Gegenstück für den osteuropäischen Kulturkreis ist von den Ethnographen noch nicht entsprechend herausgearbeitet worden, wie denn das nördliche Asien in dieser Hinsicht überhaupt noch wenig Beachtung gefunden hat. Immerhin entspräche er, wenn man gewisse spezifisch neolithische Errungenschaften (Keramik, Steinschliff) abzieht, ungefähr jener Kultur, von der W. SCHMIDTS *viehzüchterischer Nomadismus* seinen Ausgang genommen haben müsste.

Aus dem ganzen ergibt sich Folgendes. 1. Die Archäologie kann nur bestätigen, ja überhaupt in keiner Weise bezweifeln, dass sich die Kulturentwicklung der Menschheit tatsächlich in der Form von Kulturkreisen abgespielt hat. 2. Die von ethnographischer Seite aufgestellten Kulturkreise lassen sich ohne besondere Schwierigkeit mit den durch die prähistorische Archäologie auffindbaren zur Deckung bringen. 3. Es werden da-

durch auch die von den Kulturkreisethnologen angewendeten Methoden und die damit erzielten Ergebnisse im grossen und ganzen als richtig erwiesen.

BIBL. — R. BATTAGLIA, *Studi sul paleolitico superiore, Riv. di antropologia*, 1919, Bd. XXIII — H. BREUIL, *Les subdivisions du paléolithique supérieur et leur signification, Congr. Intern. d'Anthrop. et d'Archéol. préhist.*, Genève, 1912. — E. HILLEBRAND, *Das Palaeolithikum in Ungarn, Wiener Praehistorische Zeitschrift*, 1919, Bd. VI — H. OBERMAIER, *Los derroteros del paleolitico antiguo en Europa, Boletin de la Real Acad. de la Historia*, 1920, Bd. LXXVI ; ders., *Das Palaeolithikum und Epipalaeolithikum Spaniens*, im *Anthr.*, 1919-20.

---

[13] Les fouilles préhistoriques et leur technique,

par M. l'abbé J. BOUYSSONIE, correspondant du *Muséum*.

L'homme étant essentiellement un organisme vivant, muni d'une âme intelligente et religieuse, laissera derrière lui des manifestations plus ou moins tangibles et durables de ces diverses qualités. Les fouilles préhistoriques ont pour but de faire jaillir du sol les spécimens les plus anciens de ces manifestations. Il en est qui sont tellement vieux qu'ils sont fossilisés ; d'autres sont moins vénérables ; et la préhistoire s'arrête quand l'écriture apparaît.

En quoi consistent ces spécimens ? Tout d'abord ce sont des ossements. Ceux-ci se conservent mal dans les sols siliceux ; ils durent pour ainsi dire indéfiniment dans un terrain argilo-calcaire. Les plus importants sont évidemment les restes des squelettes humains eux-mêmes : très rares sont les plus anciens, mais combien précieux et suggestifs. A côté d'eux pourront apparaître des débris osseux d'êtres insolites, à physiomomie simienne ; celui qui a foi en la vérité et en Dieu ne craindra pas de les exhumer, pour les livrer à une étude sérieuse et pondérée. Ces créatures ont leur raison d'être, même si celle-ci ne nous apparaît pas clairement.

D'autres os proviendront des restes de repas : ce sera une indication intéressante de la faune comestible qui vivait à l'époque. La plupart de ces os sont brisés. L'intelligence industrieuse de l'homme a su employer ces fragments d'os, ainsi que

l'ivoire du mammouth, la ramure du renne ou du cerf : de cette matière il a fait des outils et des armes ; mieux encore, une autre faculté s'est exercée : ces objets portent des dessins, parfois fort artistiques.

Les restes les plus abondants, parce que les plus inaltérables, sont les pierres : silex et roches dures, taillés ou polis, ont été utilisés sous de multiples formes, dont la description se trouve dans les manuels. Il y a lieu de remarquer que parfois des agents naturels ont pu produire des effets analogues à ceux d'un être intelligent. La pierre, mais plutôt alors le calcaire, a servi aussi de support à des gravures, sculptures, peintures.

Plus tard les métaux apparurent : l'or et le cuivre se conservent ; mais le fer s'oxyde et tombe vite en poussière. En revanche, les poteries subsistent comme la pierre elle-même. Plus exceptionnellement se retrouvent (dans la tourbe ou la vase des lacs, par exemple) le bois, la corne, les graines des plantes, voire les tissus.

Tous ces objets n'ont pas seulement un intérêt de curiosité : il serait désastreux de les recueillir pour faire une simple collection d'amateur. Il faut les interpréter : faire revivre le corps et surtout l'âme de ceux qui les laissèrent.

Il est important aussi de les dater, d'établir une chronologie au moins relative.

Comment déterminer cette chronologie ? Un terrain a sa place dans les cadres établis par la géologie. Cette date géologique sera surtout fixée par les fossiles, faune ou flore ; ceux-ci peuvent être terrestres, ou d'eau douce ou d'eau salée, ce qui indiquera l'origine physique du terrain ; ils peuvent, d'autre part, permettre de connaître le climat qui régnait au cours de sa formation, glacial, tempéré ou chaud.

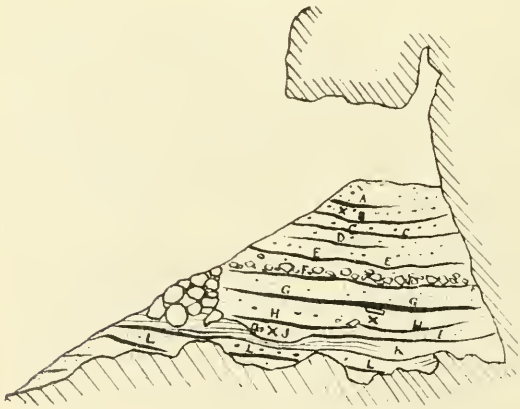
Dans ce terrain on peut trouver plusieurs industries ; pour déterminer leur ordre d'ancienneté, on aura recours à la méthode stratigraphique ; et l'on comparera les résultats fournis par les divers gisements.

Il est évident que, si rien n'a dérangé les couches de terrains sédimentaires superposés, quelle que soit leur origine, les objets trouvés le plus bas sont plus anciennement déposés que ceux que l'on trouve en haut.

Les choses sont bien en place, si l'on ne voit pas trace de remaniement, de bouleversement, soit par les eaux courantes, soit par les animaux fouisseurs, soit par l'homme lui-même. Ce dernier cas a lieu, quand l'homme a creusé une fosse pour inhumer un de ses semblables. C'est pourquoi on ne saurait s'entourer de trop de précautions pour déterminer l'âge et les conditions de dépôt d'un squelette préhistorique. Il est bon, si cela est possible, de faire appel à des savants compétents. En tout cas il faut observer la coupe du terrain autour de ce précieux reste : est-il là comme abandonné sur place ou entraîné par les eaux, au même titre que les sédiments où il se trouve, ou bien a-t-il été protégé et inhumé dans une fosse plus ou moins profonde, creusée dans un sol plus ancien ? Dans ce dernier cas, le squelette sera au moins aussi récent que les objets les plus récents trouvés à son voisinage, et qui proviennent du remblayage de la fosse. Il est arrivé aussi que les hommes ont enterré un des leurs sous leurs propres pieds, continuant à habiter, à allumer du feu sur place : notre squelette sera au moins aussi ancien que le foyer.

Fig. 1. — Coupe de la grotte des Enfants

d'après l'ouvrage *Les Grottes de Grimaldi, Monaco.*



(Epaisseur totale des dépôts 10 m. environ).
Les traits noirs sont les lignes de foyers :
de A à I, *aurignaciens* (faune du renne) ;
en K et L, plutôt *moustériens* (rhinocéros de Merck, hyène).
Les X indiquent les points de sépulture :
en J, les squelettes négroïdes, dans une fosse ;
en H et B, ceux de la race de Cro-magnon.
Les enfants (de la même race) trouvés par Rivière proviennent du niveau C.
On voit les restes d'un plafond tombé sur le foyer F.

Les gisements des grottes et abris sous roche sont en général simples et assez faciles à comprendre. Des familles venaient se mettre là à l'abri, y accumulaient leurs débris de

cuisine et de mobilier, en couches plus ou moins épaisses ; puis ils partaient, chassés souvent par la chute du plafond, ou pour quelqu'autre cause inconnue de nous ; des éboulis stériles recouvraient ce premier dépôt et pour ainsi dire le scellaient. (Fig. 1). Mais les mêmes besoins se faisant sentir à tous les âges, il est arrivé souvent qu'un même abri a servi à des peuplades successives : on aura ainsi des niveaux de plus en plus récents.

Les formations alluviales sont beaucoup plus complexes et délicates à interpréter. On peut en distinguer deux sortes. Les unes sont *en superposition*, formées généralement de couches de graviers et de limons, déposés, les premiers quand le courant était rapide, les seconds quand il était lent. Il faut remarquer par ailleurs que d'autres limons ont pu venir de ruissellement sur les pentes, que des amas de silex ont pu se former sur place par dissolution de la craie etc. La coupe de ces dépôts est mise au jour dans les grandes ballastières (Fig. 2) et l'on s'y rend compte que des remaniements complexes s'y sont produits souvent.

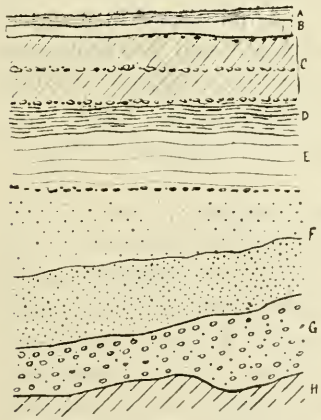


Fig. 2. — Coupe schématique des alluvions de Saint-Acheul,

A. Terre végétale (*néolithique et moderne*).

B. Terre à brique (*solutréo-magdalénien*).

C. Ergeron ou limon récent (à la partie supérieure, *aurignacien* — dans les lits de cailloutis moyen et inférieur, *moustérien* — Le renne existe en B et C, disparaît au-dessous).

D. E. Limon rouge et gris (*acheuléen supérieur ; limandes*).

F. Sables meubles et sables bruns (*acheuléen inférieur*) ; de D à F, faune à mammouth et éléphant antique.

G. Graviers inférieurs (*chelléen* ; faune à hippopotame). — H. Craie.

Epaisseur totale : 6 m. environ.

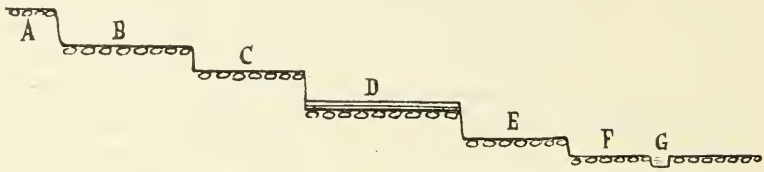
En particulier, des crues ont pu enlever un premier dépôt, au moins partiellement, se creuser un lit plus profond entre des berges surélevées : ainsi apparaît une seconde catégorie d'alluvions, celles qui sont disposées en terrasses *juxtaposées*, particulièrement nettes dans les formations glaciaires (Fig. 3).

Dans ce cas, la loi de la stratigraphie est inversée : ce sont les terrasses les plus élevées qui sont les plus anciennes.

FIG. 3. — **Coupe très schématisée de la vallée de la Garonne**, en amont de Toulouse, et de ses terrasses glaciaires à graviers et galets, d'après les travaux de MM. Obermaier, Boule et Breuil.

En A, plateau de Lannemezan. — B, 1re terrasse d'Obermaier (glaciation de Gunz). — C, 2e terr. (glaciation de Mindel). — D, 3e terr. recouverte du lœss (glac. de Riss). — E, 4e terr. (glac. de Würm). — F, vallée actuelle. — G, la Garonne. — M. Boule ne distingue pas B et C.

Les quartzites taillés se trouvent en surface de B et de C ; on en trouve aussi de roulés dans les graviers E.



Si des silex sont ramassés en surface d'une couche d'alluvions ou d'une terrasse, on conclura qu'ils sont postérieurs à sa formation ou tout au plus contemporains. Quand ils sont recueillis en pleine couche, par exemple au sein d'un gravier homogène, deux cas extrêmes sont possibles. Ou bien leurs arêtes sont restées vives : ils dateront alors de la formation du gravier et celui-ci n'aura pas été remanié. Ou bien les arêtes sont émoussées et usées : c'est qu'ils ont été roulés par les eaux, donc entraînés de plus haut, venus peut-être de la terrasse supérieure.

Mais on ne saurait trouver, même dans les gisements les plus riches, les plus complets, toutes les industries humaines superposées. On comparera ce qui est trouvé en différents points, soit dans les grottes, soit dans les alluvions ; il arrive que l'on trouve un niveau identique tant comme mobilier que comme faune. On a ainsi des points de repère ; on peut combler les lacunes et établir une succession parfois remarquablement complète et détaillée des industries préhistoriques, avec leurs rapports évolutifs, leurs transformations etc. On a obtenu des résultats de ce genre pour l'Europe occidentale. Mais l'on ne saurait être trop prudent, si on veut les généraliser et les étendre à d'autres contrées. Pour ne prendre qu'un exemple, des outillages quasi identiques de pierre peuvent très bien n'être

pas synchroniques, s'ils sont trouvés en Europe ou en Afrique, ou, à plus forte raison, en Océanie.

Si donc les études et les fouilles de détail sont relativement aisées, souvent fructueuses et attachantes, si elles donnent des résultats tangibles et certains, les comparaisons sur une grande échelle, les vues d'ensemble, les synthèses s'étendant à tout un continent, à plus forte raison à toute la terre, sont d'un ordre très hypothétique ; c'est une voie où il ne faut s'engager qu'avec réserve, si l'on ne veut pas faire du roman.

Quand de nombreux missionnaires en des pays divers auront aidé à soulever chacun quelques pages du passé, et ce sera pour eux un nouveau titre de gloire, un esprit puissant pourra peut-être ici-bas reconstituer le livre de l'humanité primitive, du moins dans ses grandes lignes.

Mais *où fouiller* et *comment fouiller ?* Pour trouver, le simple bon sens le dit, il faut chercher : il faut avoir l'esprit attentif, l'œil vif et ouvert aux moindres indices. Nombreux sont les cas où le hasard — disons mieux la Providence — a servi à souhait et d'une façon inopinée un esprit chercheur. Il y a cependant un principe tout indiqué : c'est de porter ses investigations aux points où l'homme a pu ou dû habiter, où il a été enseveli.

Si le climat est chaud, comme dans une période interglaciaire, l'homme vivra de cueillette et de chasse, le long des fleuves ; il pourra même séjourner sur certains points et y accumuler des débris de cuisine, comme dans les escargotières d'Algérie. Si le climat se refroidit, l'homme se réfugie dans des abris naturels, comme les cavernes. Plus tard, avec un climat tempéré viendra une nouvelle civilisation plutôt agricole et industrielle, qui saura se construire des habitations dans les contrées fertiles, élever des tombeaux etc.

Parlons d'abord plus spécialement des recherches sur *l'homme paléolithique*.

Etes-vous dans un pays de plaines, comme les Flandres, ou de plateaux plus vallonnés, comme en Picardie, ou bien dans une vallée de fleuve comme la haute Garonne, sur les flancs de laquelle se devinent des terrasses horizontales, en larges marches d'escalier, il est tout naturel de chercher en surface. Promenez-vous après la pluie dans les champs labourés : si la charrue a mis au jour des silex taillés, leurs facettes lavées de

frais miroitent au soleil. Que si, sur un faible espace, vous en ramassiez un grand nombre, vous avez toute chance d'être sur un point qui a été habité ; un sondage indiquera si le gisement se continue au-dessous de la terre arable ou s'il est simplement superficiel : dans ce dernier cas, il est à craindre qu'il y ait eu mélange d'industries.

Pour les gisements de profondeur, on profitera de toutes les occasions qui peuvent les déceler : exploitation industrielle des graviers, sables ou limons, tranchées ouvertes pour les chemins de fer, les routes, les canaux. On peut obtenir ainsi à peu de frais des coupes de terrain bien nettes. D'autre part les ouvriers se prêtent en général volontiers à la récolte des pièces, voire à leur vente ; mais dans ce dernier cas il faut être très prudent, pour ne pas dire méfiant.

Au lieu d'un pays plat, vous vous trouvez dans une région calcaire comme la province de Namur, le Périgord ou les Pyrénées, dans un pays de grès comme au sud de Brive, où les eaux ont creusé des vallées avec surplombs rocheux ou même des cavités souterraines plus ou moins profondes. Voici un abri sous roche qui se devine dans la verdure, bien exposé au soleil, placé à proximité d'une source, facile d'accès et aussi de défense ; au pied de l'éboulis qui couvre le sol, dans un coin raviné par les eaux courantes, dans un chemin creux, furetez, au besoin donnez un coup de pioche pénétrant sous la terre végétale. Si vous voyez des débris d'os ou des silex taillés, surtout dans une région qui n'en contient pas à l'état naturel, vous y êtes, c'est une station préhistorique !

Un sondage approfondi, si possible poussé jusqu'au sol rocheux, vous indiquera l'importance du gisement ; mais désormais allez méthodiquement et prudemment. Tant que l'on est dans la couche stérile, on peut déblayer à la pelle et à la pioche. Mais nous voilà à un niveau de couleur noirâtre ou rougeâtre, indice de terre brûlée, de foyer ; apparaissent en place des silex, des os etc., généralement les plus belles pièces disposées autour du foyer : c'est une couche archéologique. Mettons-nous au large autant que possible, avec un front de fouille bien tranché et maintenu aussi net et aussi dégagé que les circonstances le permettront ; puis entamons sans trop de hâte. On se sert à cet effet d'une pioche légère, ou mieux, quand les os fragiles

abondent, d'un simple crochet fait d'un fort fil d'acier recourbé et appointi, avec lequel on peut dégager délicatement les objets, dès qu'on les entrevoit. Malgré toutes les précautions, on peut casser un harpon, ou une aiguille ; l'essentiel est d'en retrouver tous les fragments. Si la nature du sol s'y prête, il sera bon pour cela, et pour recueillir jusqu'aux moindres débris, de tamiser la terre avant de la jeter aux déblais.

Rien ne doit être négligé ; il faut tenir un journal de fouilles détaillé, noter toutes les particularités que sait reconnaître un œil observateur, prendre des croquis, relever les plans et les coupes avec leurs dimensions. S'il y a plusieurs niveaux, il faut classer à part ce qui vient de chacun d'eux.

N'hésitons pas à ramasser dans une première récolte tout ce qui paraît avoir un intérêt même minime : objets travaillés ou utilisés, pierres gravées, débris de faune reconnaissable (en particulier les dents), quitte à faire ensuite un choix plus sévère, pour procéder enfin à un classement méthodique ; les comparaisons sont rendues très faciles, si les pièces sont mises en séries.

Ce n'est pas tout d'observer ainsi les couches et leur contenu; il faut examiner si le remplissage ne cachait pas, en les protégeant, des gravures ou même des hauts-reliefs inscrits sur le rocher. S'ouvre-t-il dans le voisinage des couloirs profonds : ne craignez pas d'y pénétrer, en rampant si c'est nécessaire. Nos ancêtres n'avaient pour s'éclairer que de misérables lampions de suif portés dans un godet et sur une pierre plate et longue ; nous avons des lampes à acétylène, tout au moins des bougies ; les risques sont minimes, en prenant quelques précautions ; et si le chemin est parfois rude, on a des chances d'être récompensé par la découverte d'une merveille, cachée systématiquement par un sorcier antique.

Tout en avançant, observer le sol, qui peut encore porter des empreintes ou recéler des objets, et regarder les parois. Les traces d'une peinture, comme celle-ci est presque toujours rouge ou noire, se remarquent vite. Les gravures au trait apparaissent, si on éclaire le rocher qui les porte, en lumière frisante, d'un seul côté. Si la ligne gravée fait des contours, il est nécessaire pour la suivre de promener la lumière le long du trait, et l'on peut saisir l'ensemble de la figure. Mais parfois

ces dessins préhistoriques ont été tracés les uns sur les autres ; pour les lire, même partiellement, il faut une attention et une patience extraordinaires.

L'abbé Breuil s'est fait une spécialité de relever ces gravures et peintures, en Europe occidentale, et cela avec une sincérité, une habileté et parfois une énergie au-dessus de tout éloge. Ajoutons qu'il a décalqué aussi beaucoup de dessins et de peintures conservés sur des rochers en plein air, en diverses régions de l'Espagne, et qui, en grande partie du moins, sont préhistoriques. Mais beaucoup sont simplement protohistoriques.

Et ceci nous amène sur le terrain des *néolithiques*. La vie, le mobilier, les relations de l'homme de cette époque sont bien moins simples que ceux de ses prédécesseurs paléolithiques : les fouilles et recherches le concernant seront également moins simples, comme aussi les résultats plus complexes, les lignes de son histoire plus confuses.

Le climat s'est réchauffé ; les nouvelles populations qui utilisent encore le silex taillé, mais bientôt savent le polir, quittent les grottes naturelles : ils sauront se construire des cabanes solides en pierres sèches ou en torchis. Ils choisissent souvent pour s'établir, un plateau aux bords escarpés, ou un éperon plus ou moins enfermé dans la boucle d'une rivière et qu'ils défendent du côté de la terre ferme par un retranchement : c'est leur lieu de refuge, et pour ainsi dire leur habitat militaire. La fouille de ces camps se fait d'une façon un peu aléatoire, en creusant des tranchées au voisinage du retranchement, ou près des sources, s'il y en a.

Ils avaient aussi des habitations simplement civiles ou agricoles, élevées sur un tertre artificiel, dans les plaines fertiles : naturellement de pareils établissements ont toutes chances d'avoir disparu, nivelés par la culture. On rencontre cependant parfois des fonds de cabanes qui livrent des objets très intéressants. Ailleurs, se retrouvent encore des amas plus ou moins importants de « débris de cuisine », généralement le long des rivages de la mer, celle-ci fournissant le manger.

Enfin le néolithique a été aussi industriel : il avait ses puits de mine ; il allait chercher au sein de la terre le silex de bonne qualité et facile à travailler, ayant encore son eau de carrière ; ailleurs, il extraira des blocs d'autres roches dures, pour faire

ses haches polies. Un peu plus tard, il exploitera des filons de cuivre, d'étain, enfin de fer. On a retrouvé des galeries avec les outils en bois de cerf, parfois avec l'ouvrier lui-même pris sous un éboulement.

D'autres populations choisirent des procédés divers pour se mettre en sûreté : certains étendaient sur un marécage un solide plancher de clayonnage sur lequel ils dressaient leurs huttes ; plusieurs faisaient reposer ce plancher sur la tête de pilotis enfoncés dans les eaux d'un lac peu profond. Que, à notre époque, le niveau du lac baisse notablement, et voilà nos archéologues en joie, car la tourbe et la vase recèlent des trésors.

On rencontre aussi dès cette date les premiers silos : chambres souterraines artificielles, qui ont pu abriter des récoltes, mais dont l'âge reste le plus souvent incertain, faute de restes caractéristiques.

Remarquons que ces silos et aussi les camps retranchés dont nous parlions plus haut ont pu être utilisés à des époques ultérieures. De nouvelles levées de terre ont pu être édifiées au détriment des habitations plus anciennes : on observera donc dans une fouille si celles-ci n'ont pas été entamées, et, dans l'affirmative, ses objets mobiliers pourront se trouver dans les remblais du retranchement. Au reste, même les grottes ont pu être vidées et leur contenu préhistorique jeté devant l'ouverture.

On sait que les paléolithiques enterraient leurs morts ; mais jusqu'ici, avec les néolithiques seulement, apparaissent les monuments funéraires : ce sont les tumulus, dolmens etc. Les tumulus, amas de terre mélangées de pierres, de dimensions variables, se reconnaissent à un bombement régulier du sol, souvent léger, et qui a subsisté généralement dans des coins où la terre a été peu cultivée. Tantôt ils avaient au centre une seule chambre limitée par des pierres plates dressées, avec ou sans couvercle ; tantôt ils contiennent des sépultures multiples et dispersées. Le fouilleur creusera des tranchées en croix, qu'il élargira, si cela lui paraît utile ; il notera la position et l'orientation des cadavres, et si les os sont dans leur ordre naturel : car il arrivera par exemple qu'un fémur droit se trouve du côté gauche du bassin ; cela peut indiquer une sépulture faite après décharnement ; ou, plus simplement, c'est que les os dérangés

au cours d'une sépulture nouvelle furent remis en place par un fossoyeur de l'époque qui ne se préoccupait guère de la disposition anatomique. Il y a lieu naturellement de recueillir les objets qui accompagnent le corps : parures diverses, ocres, armes, outils, vases et leur contenu, s'il en reste, en notant la disposition de ce mobilier.

Les dolmens et allées couvertes, souvent placés au moins primitivement sous un tumulus, servaient généralement de lieu de sépultures successives et devenaient en somme des ossuaires. On relèvera leur orientation, la dimension des dalles ; on prendra des photographies ; on observera si les dalles portent des dessins, des cupules, des perforations. A côté des dolmens, contentons-nous de nommer les cistes qui leur sont fort analogues.

Les squelettes trouvés dans ces différentes sépultures n'ont en général qu'un faible intérêt, en comparaison des squelettes fossiles les plus anciens. Toutefois on notera leur forme, leur indice céphalique ; les spécialistes pourront effectuer des mensurations plus complètes et étudier les cas pathologiques ; on sait que les exemples de trépanation ne sont pas rares.

Pour en revenir aux monuments mégalithiques, rappelons qu'il ne faut pas négliger les menhirs ou pierres placées debout, soit isolées, soit alignées, les stèles avec figurations humaines ou autres ; leur rôle reste encore obscur ; des recherches nouvelles pourraient jeter des lumières à leur sujet.

Citons enfin les grottes funéraires artificielles, creusées dans les roches tendres, grès ou craie, comprenant une ou plusieurs chambres. Sur leurs parois ont été fréquemment figurés des signes cultuels, la hache, la silhouette féminine etc.

Mais nous marchons à grands pas vers les civilisations qui nous touchent de plus près : à l'âge du fer, ce ne seront plus seulement des tumulus isolés, mais des cimetières, de véritables nécropoles, voisines de véritables villes : nous sommes au seuil de l'archéologie classique. Et ceci c'est une autre histoire.

BIBL. — DÉCHELETTE, *Manuel d'Archéologie préhistorique et protohistorique*, 4 vol. in-8°, Paris, Aug. Picard, 1910-1914 — H. BREUIL, A. et J. BOUYSSONIE, *L'Homme préhistorique*, dans *DAFC*, 1911, t. II, col. 462-492 — EXTEENS, *La Préhistoire à la portée de tous*, in-8°, Bruxelles, 1913 — PEYRONY, *Eléments de Préhistoire*, in-8°, Ussel, Eyboulet, 1914 — BOULE, *Les Hommes fossiles*, in-8°, Paris, Masson, 1921.

II. PARTIE SPÉCIALE

Ire Section : Le sacrifice chez les peuples incultes et chez les peuples antiques

[14] Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels,

par le R. P. G. Schmidt, S. V. D.

I. — INTRODUCTION. — HISTOIRE DU PROBLÈME.

Il n'y a peut-être pas de matière pour laquelle l'utilité, voire la nécessité de la méthode historique soit plus immédiatement évidente que le sacrifice. Il n'en est pas non plus au sujet de laquelle l'évolutionnisme ait construit tant de théories arbitraires et aventureuses.

La moins aventureuse relativement est encore celle de E. B. Tylor (1). Pour lui, le sacrifice n'est autre chose qu'un don intéressé de l'homme à la divinité, en vue d'obtenir de celle-ci d'autres dons. C'est donc la théorie du *do ut des*. Plus tard seulement, le sacrifice aurait pris le caractère d'un hommage et plus tard encore celui de l'abnégation. Pour faire parvenir le don à la divinité, l'animisme entrait en jeu : par la destruction, l'incinération etc. de la victime, son âme, croyait-on, était libérée et pouvait dès lors être transmise à la divinité.

Des idées presque identiques sont préconisées par G. A. Wilken (2) ; seulement il insiste spécialement sur la connexion étroite du sacrifice avec les repas de nourriture offerts aux morts.

Robertson Smith, pour expliquer l'origine du sacrifice, ex-

(1) *Primitive Culture*, London, 1891, vol. II, p. 340-371.

(2) *Eene nieuwe theorie over den oorsprong der offers*, *Indische Gids*, Nr. 9, 1891, p. 1-99 ; réimprimé dans G. A. Wilken, *Verspreide Geschriften*, s'Gravenhage, 1912, Deel IV, p. 157-195.

ploite le totémisme. Dans le repas rituel, l'animal totémique, tué et mangé par les membres du clan totémique, aurait renouvelé l'unité du sang entre eux et le dieu-totem. De cette « communion » totémique le sacrifice se serait formé, quand les dieux-animaux se seraient développés en dieux-personnels et après que les animaux, par l'élevage du bétail, seraient devenus la propriété de l'homme ; par le sacrifice, celui-ci les offrait à la divinité (1).

Avec certaines variations, cette théorie fut défendue encore par F. B. Jevons (2), Salomon Reinach (3), E. Durkheim (4). Ce dernier n'ose cependant pas affirmer que toutes les espèces du sacrifice soient dérivées du repas communiel totémique. J. G. Frazer, lui, s'oppose radicalement à cette théorie ; il fait remarquer que sa base est beaucoup trop chancelante et trop étroite, puisque, dans toute la vaste littérature totémique, on ne saurait trouver que trois ou quatre cas d'une espèce de communion totémique.

Dans leur *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (5), H. Hubert et M. Mauss se déclarent amenés à reconnaître que le sacrifice est un mécanisme trop compliqué pour être un rite primitif. A les entendre, il n'aurait pu se développer qu'après le don rituel et tout le système des lustrations et purifications. Cette prétendue « découverte » s'explique par cette double raison que les deux auteurs ont fait porter surtout leurs recherches sur les sacrifices réellement évolués des Indiens et des Hébreux et qu'ils ne reconnaissent comme sacrifice que le sacrifice par destruction.

Une théorie longue et compliquée a été élaborée par W. Wundt (6). Elle est en intime connexion avec sa théorie

---

(1) Article *Sacrifice*, dans *Encyclopaedia Britannica* et *Lectures on the Religion of the Semites*, London, 1re éd. 1889 ; 2e éd. 1894.

(2) *Introduction to the History of Religion*, London, 1re éd. 1896 ; 2e éd. 1904 ; Conf. W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, t. I, p. 25 ss.

(3) *Cultes, Mythes et Religions*, 3 vol., Paris, 1905-1906 ; cf. Schmidt, *l. c.*, p. 35 ss.

(4) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, in-8°, Paris, Alcan, 1912, p. 486-500.

(5) *L'Année Sociologique*, t. II, 1898, p. 29-138 ; réimprimé dans *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1909, p. I-XXVII, 1-130.

(6) *Völkerpsychologie*, vol. II, « Mythus und Religion », 3 parties, Leipzig, 1905-1906-1909. Voir surtout P. II, p. 341 ss. ; P. III, p. 465 ss.

générale sur l'origine de la religion (1), qu'il serait trop long de discuter ici. D'après cet auteur, le sacrifice ne se serait formé que dans le troisième stade de la religion, celui des dieux personnels ; il serait dérivé des repas offerts aux morts, puis des idées du tabou et des lustrations : sacrifice expiatoire ; enfin du culte des végétaux : « Bitt- und Dankopfer » ; l'idée fondamentale du sacrifice serait toujours celle de la magie. Toute cette théorie, dans presque tous ses détails, est renversée et détruite de fond en comble par les résultats des recherches historiques.

L'ouvrage d'A. Loisy a bien la prétention de s'appuyer sur l'histoire, puisqu'il s'intitule *Essai historique sur le sacrifice* (2), mais en vérité, il ne contient que le plus pur évolutionnisme : appréciations subjectives par des jugements de valeur sur la « primitivité » et la « bassesse » des formes, formation de séries logiques qui, de suite, se changent en séries historiques, reliées par une causalité réelle. La documentation ethnographique étant le plus souvent de seconde main et la connaissance de l'ethnologie générale fort modique, la valeur de cet ouvrage est assez modique (3).

D'après Loisy, le sacrifice dérive de l'union de rites magiques avec le don rituel tel qu'il se présente dans les offrandes faites aux morts. Ce qui caractérise cette publication, c'est un effort excessif, partout sensible, pour mettre en relation avec les rites magiques tous les détails, toutes les rubriques, toutes les oraisons du sacrifice et de la communion catholiques, que l'auteur a pu si bien connaître dans un passé meilleur. Par là, comme par les appréciations extrêmement tendancieuses qui apparaissent en toutes ses parties, on voit clairement que des impulsions non-scientifiques ont grandement contribué à la rédaction de cet ouvrage. Ce fut une hardiesse remarquable de la part de M. Loisy d'aborder avec si peu de formation ethnologique un sujet si difficile : il a eu le malheur d'ignorer totalement les progrès obtenus par la vraie méthode historique dans les dix dernières années : « *Ecce pedes eorum qui sepelierunt virum tuum ad ostium, et efferent te.* » (Act., v, 9).

(1) Conf. Schmidt, *l. c.*, p. 44 ss.

(2) In-8°, Paris, Nourry, 1920.

(3) J'en ai donné une critique plus détaillée dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, le Saulchoir, Kain, 1922.

II. — LES CYCLES CULTURELS PRIMITIFS.

Si maintenant, de ces constructions « en l'air » nous passons à la réalité, il est avant tout important d'établir, par des moyens sûrs et objectifs, l'âge respectif des faits ethnologiques, tâche que la grande majorité des anciens théoriciens ont complètement omise. L'école historique, au contraire, s'y est spécialement appliquée. Laissant de côté ces faciles évaluations subjectives sur le degré de primitivité de tel ou tel élément pris isolément ou de tel peuple particulier, elle prend en considération soigneuse la totalité d'une culture dans tous ses éléments et par un procédé sûr, pas à pas, elle parvient enfin à découvrir de grands cycles culturels qui embrassent la totalité d'une culture déterminée, indépendante. D'après les mêmes procédés, maintenant appliqués en plus grand style, elle s'est trouvée à même de préciser l'ordre chronologique suivant lequel ces grands cycles se sont succédé.

Pour connaître maintenant l'âge ethnologique d'une espèce de sacrifice, on ne se borne plus à évaluer ses caractères internes — évaluation fortement exposée au péril de subjectivisme — ; mais on cherche à préciser de quel cycle culturel cette forme fait partie intégrante. Si le cycle culturel auquel elle appartient exclusivement est lui-même relativement récent, non primaire, mais secondaire, il est clair qu'également cette forme de sacrifice ne peut être primitive, ni d'une haute antiquité ethnologique.

Or, il est de la plus grande importance, pour déterminer la vraie nature et la dernière origine du sacrifice, d'avoir égard à la division des cycles culturels en deux grands groupes : le groupe dit de l'*Urkultur* ou *culture archaïque* et le groupe dit *cultures primaires*. Les *Urkulturen* ou civilisations archaïques, primitives au moins en ce sens qu'on ne leur connaît pas de devancières, sont celles où l'homme n'exerce pas de travail sur la nature, pour augmenter sa production, mais se contente de ce qu'elle lui offre spontanément : par la chasse il se procure la nourriture carnée ; par la cueillette des plantes, des racines, des fruits, la femme procure la nourriture végétale. Les cultures primaires, au sens où primaire est distingué de primitif, *Urkulturen*, comme nous venons de l'expliquer,

sont celles où, par l'élevage du bétail, par le perfectionnement de la chasse ou par l'agriculture primitive, l'homme et la femme se procurent une nourriture animale et végétale plus abondante et plus stable.

Considérons d'abord la nature spécifique des sacrifices dans les *Urkulturen* ou civilisations archaïques.

1. Notons tout de suite ce point : *dans les plus anciennes cultures, il y a de vrais sacrifices.* Il ne faut donc pas attendre les phases plus récentes de l'histoire pour en rencontrer. Or, ces civilisations archaïques sont précisément celles chez lesquelles il n'y a pas encore de culte religieux des morts ; il est donc clair que le sacrifice n'a pas pris son origine dans les repas offerts aux défunts. De même, dans ces civilisations, la magie n'occupe pas une place prépondérante ; il est donc évident aussi que ce n'est pas elle qui a produit le sacrifice, surtout si celui-ci n'a rien de magique en soi et accuse plutôt des caractères opposés. Ce sont enfin des cultures où il n'y a absolument pas trace de totémisme : d'où il apparaît encore nettement que, même si les communions totémistes étaient plus fréquentes qu'elles ne le sont, elles ne pourraient être regardées comme la source du vrai sacrifice.

2. Ces premières conclusions se trouvent encore confirmées par le caractère spécial du sacrifice à ce stade de civilisation. Dans tout le cycle exogamo-monogame des Pygmées, on ne rencontre pour tout sacrifice que celui des prémices. On le trouve chez toutes les tribus des Pygmées pour lesquelles nous avons des renseignements suffisants. Dans une tribu seulement, celle des Semangs, dans l'île de Malacca, nous ne rencontrons pas le sacrifice des prémices, mais le sacrifice expiatoire : dans une tempête, pour se concilier *Kari*, leur Etre suprême, ils se font une blessure au genou, en tirent un peu de sang, qu'ils mêlent avec de l'eau, pour jeter alors le tout vers le ciel. Chez les Andamanais, il y a un sacrifice des prémices négatif : il y est défendu de manger les premiers fruits des Yams et d'autres plantes dans la première moitié de la saison des pluies ; ils restent réservés à l'Etre suprême (1).

3. Toutes les particularités du sacrifice des prémices montrent qu'il est avant tout un hommage à l'Etre suprême,

(1) Pour le détail, SCHMIDT, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte*, in-8°, Stuttgart, Strecker, 1910, p. 145, 198 ss., 230, 232 ss., 264 ss ; cfr. *Anthr.*, 1921-22, t. XVI-XVII, p. 978-1005.

pour reconnaître sa suprême domination et exprimer la gratitude envers celui qui a donné la vie et procure des vivres pour l'entretenir. Qu'il soit vraiment conçu comme un acte d'hommage spirituel envers l'Etre suprême et non un moyen d'obtenir ses faveurs, en lui fournissant des vivres qu'il emploierait pour lui-même, cela se manifeste dans ce fait que la quantité des vivres offerts est toujours si peu considérable qu'elle ne peut évidemment rassassier la faim de qui que ce soit. En outre, dans ce cycle culturel, on professe ouvertement qu'il est superflu de vouloir nourrir l'Etre suprême, parce qu'il est le propriétaire souverain de tous les animaux et de toutes les plantes. Chez les Andamanais, il est vrai, la totalité des premiers fruits reste réservée à l'Etre suprême. On pourrait donc croire que, chez eux, ces fruits sont destinés à sa subsistance, d'autant plus que, d'après tel de leurs mythes, Puluga est censé descendre des cieux dans ce temps, pour s'approprier ces fruits. Mais l'authenticité de ce mythe est douteuse. Du reste, même dans ce cas, par l'observation fidèle de cette loi, par le renoncement volontaire à une telle quantité de vivres, on témoigne qu'on reconnaît un Etre suprême, et cela de manière d'autant plus expressive que la quantité sacrifiée est si considérable.

4. Si j'ai dit que, dans le cycle culturel des Pygmées, nous ne trouvions que le sacrifice des prémices (et un sacrifice expiatoire), je ne voudrais plus l'affirmer aussi catégoriquement pour d'autres cycles appartenant au même stade de civilisation. Les Pygmées ne se trouvant que dans la moitié méridionale de notre globe, il est impossible qu'ils soient les ancêtres de peuples d'une constitution physique toute différente qui habitent l'hémisphère septentrional. A ces peuples primaires (*Urvölker*) appartiennent les Ainos du Japon et les Gilyaks de Sakhaline, puis d'autres peuples paléo-asiatiques, comme les Tchuktches, les Koryäks (et les Itälmes). Tous croient en un Etre suprême, auquel ils offrent des sacrifices : il est sûr que ce ne sont pas exclusivement des sacrifices de prémices (1).

(1) J. Batchelor, *The Ainu and their Folk-Lore*, London, 1901, p. 576-585, 100, 116 : M. A. Czaplicka, *Aboriginals of Sibiria*, Oxford, 1914, p. 271, 257, 291, 261 ss., 294, 269 s. : D. Klements, *ERE*, 1913, t. VI, p. 225-226 ; P. Radin, *ibid.*, 1912, t. V, p. 394.

5. Par contre, c'est un fait étrange mais certain : jusqu'ici, nous n'avons pas de renseignements sur l'existence du sacrifice dans l'Australie entière. Peut-être pouvons-nous donner de ce phénomène une explication au moins partielle. Dans presque toute l'Australie, le cercle culturel dit du *boumerang*, là même où se superposent des couches culturelles plus jeunes, continue à exercer pourtant une grande influence. Or, dans ce cycle culturel, l'Etre suprême commence à se confondre avec l'ancêtre primaire de la tribu ou plutôt de l'humanité, et le sacrifice à l'Etre suprême cesse totalement ou devient très rare. Nous avons des preuves directes de cet état de choses dans les régions africaines qui appartiennent à ce cycle culturel ; par exemple, chez les Hottentots, les Cafres et les Bétchouanes (1), les Schilluk et les Dinka (2) et d'autres peuplades hamitoïdes et nilotiques (3).

Mais même si le sacrifice faisait complètement défaut dans le cycle culturel du *boumerang*, — ce qui n'est pas, car il devient seulement plus rare — ce n'est pas ce cycle culturel qui est le plus ancien, mais celui des Pygmées et là, nous l'avons vu, l'existence du sacrifice est parfaitement et largement assurée, sous la forme du sacrifice des prémices. Nous avons pu reconnaître sa nature relativement très élevée et spirituelle. Par ce fait important, toutes les théories évolutionnistes sur l'origine du sacrifice se trouvent déjà réfutées et ruinées par la base.

Cependant une grave objection se dresse contre nous. Les offrandes de prémices dans ces cycles culturels plus anciens constituent-elles de vrais sacrifices ? Ne sont-elles pas de pures oblations, de telle sorte qu'il leur manquerait le trait essentiel du sacrifice, la destruction ?

En répondant à cette objection, nous toucherons à la plus

---

(1) W. SCHNEIDER, *Die Religion der afrikanischen Naturvölker*, Münster i. W., Aschendorff, 1891, p. 53-88 ; Th. HAHN, *Tsuni-Goam, The Supreme Being of the Khoi-Khoi*, London, 1861 ; G. FRITSCH, *Die Eingeborenen Südafrikas*, Breslau, 1872, p. 336-342, 352-357 ; H. A. JUNOD, *The Life of a South African Tribe*, Neuchatel, 1913, t. II, p. 346-411.

(2) W. HOFMAYER, *Anthr.*, 1911, t. VI, p. 120, 122 ; D. WESTERMANN, *The Shilluk People*, Philadelphia-Berlin, 1912, p. 171 ; SELIGMAN, *ERE*, t. IV, p. 707-708.

(3) Voir la littérature chez SCHMIDT, *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*, Mödling, 1922, p. 23.

profonde différence qui sépare dans ce sujet les plus anciens cycles culturels, ceux de la cueillette, des plus récents, les cycles primaires, dans lesquels l'homme augmente la production de la nature par l'élevage du bétail et par l'agriculture ; nous nous trouvons en même temps amenés à la question de l'essence même du sacrifice.

Est-ce que la destruction appartient réellement à cette essence ? La grande majorité des théologiens répond affirmativement. Les ethnologues et les hiérologues, les théoriciens de la science comparée des religions, outre M. Mauss et H. Hubert, qui seront sans doute étonnés de se voir en société presque exclusivement théologique, ne le nient ni ne l'affirment, et par cela ils le nient. En effet, Tylor, Wilken, Wundt et d'autres n'hésitent pas à énumérer aussi l'oblation parmi les différentes espèces du sacrifice.

Pour ce qui regarde les théologiens, il leur importe de voir nettement le dilemme devant lequel ils se trouvent placés : ou ils affirment que la destruction est de l'essence même du sacrifice, et alors ils ne peuvent plus soutenir l'universalité du sacrifice dans toutes les religions du monde (car dans tous les cycles culturels les plus anciens, ceux de la cueillette, il n'y a pas de destruction) — ou ils admettent qu'il peut y avoir un vrai sacrifice sans destruction, et alors l'universalité du sacrifice dans les religions de tous les temps et, en général, de tous les pays est sauvée. Pour saisir la justesse de ces observations et comprendre toute leur portée, il nous faut étudier d'un peu plus près d'abord le sacrifice des *Urkulturen*, puis celui des cycles primaires.

Dans les sacrifices des cycles de la cueillette, sont toujours offerts les premiers produits de la nature nés spontanément. Dans les sacrifices d'animaux, considérons avant tout la manière de sacrifier. C'est un fait capital, ici : l'acte de tuer l'animal, la « destruction », n'appartient absolument pas au sacrifice comme tel. L'action de tuer est un acte totalement profane. Un homme à la chasse l'accomplit dans l'intention tout à fait profane et prosaïque de se procurer de la nourriture. Cette action de tuer correspond tout simplement à l'action exercée par la femme qui cueille des fruits ou déterre des racines pour se procurer la nourriture végétale. Le sacrifice proprement dit

ne commencera que par l'oblation de certaines parties de l'animal tué à la chasse ou de certaines plantes obtenues par la cueillette. Si l'on veut absolument parler encore ici de destruction, la destruction ne peut être trouvée qu'en ceci : telle partie de la nourriture est soustraite à l'usage humain et parfois jetée, abandonnée. Si, quelquefois, l'oblation est brûlée, il semble que cela doive être attribué à une influence postérieure de l'animisme, qui porte à affranchir l' « âme » de l'objet sacrifié, pour la faire parvenir à la divinité (1).

De même que l'acte de tuer *précédant* l'oblation est purement profane et ne fait pas partie du sacrifice lui-même, de même le repas qui *suit* le sacrifice n'est nécessairement ni une partie du sacrifice, ni davantage un repas communiel auquel participent le dieu à qui on a sacrifié et le sacrifiant lui-même. Car ce repas est, ici également, un acte purement profane ; on consommè la nourriture qu'on s'est procurée à la chasse ou par la cueillette des plantes. En sacrifiant d'abord une partie minime de cette nourriture à l'Etre suprême, on a l'intention de reconnaître qu'il est le maître et le créateur de tout, sans estimer le moins du monde qu'il ait lui-même besoin de cette nourriture.

III. — LE SACRIFICE DANS LES CULTURES PRIMAIRES.

La situation change profondément dans les cycles culturels où l'homme commence à travailler la nature, pour accroître et assurer l'abondance de ses produits. La grande différence qui s'est effectuée se voit le plus clairement dans le sacrifice du bétail.

En pareil cas, il n'est pas besoin de tuer l'animal pour s'en emparer, comme cela était nécessaire à la chasse, dans les anciens cycles culturels. L'animal, fruit de l'élevage, se trouve déjà dans la possession de l'homme. Mais il faut bien tuer l'animal pour pouvoir le manger. Par là même, ici encore, l'action de tuer pouvait demeurer purement profane, sans appartenir proprement au sacrifice. La chose est particulièrement claire dans le cas d'un animal unique dont *une partie* seulement devait être offerte en sacrifice. Mais s'il s'agissait de plusieurs victimes parmi lesquelles un animal *entier* devait

(1) Voir plus haut, p. 229.

être sacrifié, et surtout si cet animal se trouvait d'avance désigné pour le sacrifice, comme il arrivait par exemple pour l'animal premier-né, alors la croyance pouvait naître et se développer que, dans ce cas, l'action de tuer elle-même appartenait déjà au sacrifice. Pareille conception se présentait d'autant plus facilement, si l'on croyait que l'Etre suprême n'avait pas besoin de nourriture ; car alors on pouvait se demander dans quel but on sacrifiait à Dieu. Il pouvait aussi venir à l'esprit que la fin propre et l'élément le plus intime du sacrifice était de reconnaître le domaine suprême de Dieu sur la vie et la mort, en faisant passer un être vivant de la vie à la mort. Que de telles idées soient absolument étrangères au sacrifice des temps les plus anciens, cela résulte clairement de tout ce que nous avons dit de sa forme extérieure et de sa nature interne.

Mais si nous nions que la destruction de la vie appartienne à l'essence du sacrifice, nous sommes probablement les premiers à relever ce fait, qu'il y a une relation intime et profonde, positive, du sacrifice à l'idée de la vie. Jusqu'ici, on n'a pas suffisamment considéré, ce nous semble, que tout vrai sacrifice, et surtout que les sacrifices les plus anciens portent uniquement sur des *vivres*, ce qui veut dire des *moyens de vivre*, des moyens propres à assurer la vie. Et puisque, dans les mêmes cycles culturels, il est reconnu que l'Etre suprême a créé l'homme et lui a donné pour la première fois la vie, l'idée du sacrifice des prémices et des vivres en général revient à celle-ci : « Seigneur, vous m'avez donné la vie pour la première fois ; par le sacrifice que je vous offre à présent, je reconnais solennellement que c'est de nouveau vous, et vous seul, qui me donnez les vivres, les moyens de continuer cette vie que je tiens de vous. » C'est donc par un noble geste positif que l'idée de la vie est liée ici avec celle du sacrifice, ou plutôt la reconnaissance solennelle de Dieu comme maître suprême de la vie est l'idée centrale du sacrifice, déjà et surtout dans les plus anciens cycles culturels.

Si dans les *Urkulturen* on n'offrait que des vivres, un corollaire important s'en déduira facilement : il ne pouvait y avoir de sacrifices humains sous aucune forme, parce que sous aucune forme la chair humaine ne constituait alors une nour-

riture ; dans ces cycles les plus anciens, il n'y avait pas d'anthropophagie.

Avec les cycles culturels qui travaillent la nature, tout change sous de multiples rapports, que nous pouvons seulement brièvement indiquer ici.

Le moins favorable au développement du sacrifice est le *cycle culturel totémiste*, car il est pénétré par la magie. Tandis que le sacrifice est offert à la *personnalité* la plus haute, dans un esprit de déférence, d'hommage, de révérence et de supplication, la magie accuse des tendances toutes opposées. Elle s'adresse aux *choses*, pour connaître et capter leurs forces mystérieuses, et refuse de s'incliner devant l'Etre suprême. Au contraire, par ses formules et ses passes, elle s'efforce de contraindre la divinité elle-même. L'hommage plus ou moins explicite exprimé par le sacrifice se change ici en violence, que l'on cherche à exercer par l'intermédiaire de rites magiques précis.

Dans le *cycle matriarcal*, c'est le sacrifice aux morts qui obtient une place prépondérante. Et parce qu'on offre aussi aux morts leurs armes et ustensiles, c'est par cette voie encore que d'autres choses que des vivres se sont introduites dans les sacrifices offerts aux dieux.

Lorsque plus tard, après le mélange du cycle culturel des nomades avec les autres, l'esclavage eût commencé, on sacrifia aussi les esclaves et les femmes du défunt, afin qu'ils l'accompagnent dans l'autre monde. Ce fut encore une des causes qui donnèrent occasion aux sacrifices humains. Une autre cause se rencontra dans le cycle matriarcal lui-même, à savoir l'anthropophagie, qui se développa surtout dans ce cycle, à tel point que la chair humaine devint, dans quelques tribus, une nourriture habituelle. Cette chair pouvait donc aussi être offerte aux dieux et aux esprits : on leur ménageait ainsi l'aliment le plus précieux. Une troisième cause enfin fut le mélange intervenu entre le cycle totémiste-magique avec le cycle matriarcal agriculturel : comme on employait les hommes pour représenter les dieux de la fécondité animale et de la fertilité végétale, on les tua aussi, pour se procurer leur chair et leur sang, dans le but de féconder les hommes, les animaux et les champs.

Les sacrifices humains, ayant pris naissance de ces diverses manières, se développèrent dans une direction particulière dans le *cycle culturel des nomades* ou plutôt dans les cycles fortement pénétrés par la civilisation des nomades. Chez ceux-ci, l'enfant premier-né était privilégié quant à l'héritage et quant à sa position sociale. Or, il semble que, des prémices des animaux qu'on sacrifiait chez eux, on commença, à une certaine période, à tirer par analogie des conclusions relatives aux premiers-nés des hommes et à les sacrifier également. Mais cette espèce de sacrifice n'était pas propre au génie des nomades, puisque chez eux, il n'y avait pas d'anthropophagie. L'immolation des victimes humaines, et donc celle des premiers-nés, ne pouvait se développer chez eux que sous l'influence de cycles culturels étrangers.

IV. — LE SACRIFICE EXPIATOIRE.

Nous nous sommes appliqué jusqu'ici à éclairer l'origine et la nature de toute une série de sacrifices. Il en reste encore une espèce spécialement intéressante, mais aussi assez difficile à traiter du point de vue ethnologique. C'est le sacrifice expiatoire.

Nous nous rappelons que, selon WUNDT, le sacrifice expiatoire aurait été la plus ancienne espèce de sacrifice ; elle se serait développée selon lui des rites lustratoires magiques. Or, il est certain que les lustrations magiques n'étaient aucunément nécessaires pour rendre possible l'origine du sacrifice expiatoire. En un bon nombre de cas, au contraire, un sacrifice expiatoire, par influence de la magie du cycle culturel totémiste, a pu se transformer en rite lustratoire auquel on attribuait une force contraignante.

D'un autre côté, nous trouvons du moins un cas de sacrifice expiatoire, dès le plus ancien cycle culturel, celui des Pygmées. C'est chez les Semangs (1). Il est certainement remarquable que, dans l'unique sacrifice expiatoire de ce cycle culturel que nous connaissions, il y ait effusion du sang et du sang humain, quoique dans le sacrifice de cette période en général, comme nous l'avons vu, l'acte de tuer et l'effusion du sang n'appartiennent pas à l'essence même du sacrifice.

(1) Voir plus haut, p. 233.

Un autre cas de sacrifice expiatoire, avec intercession de l'ancêtre divinisé, se trouve chez les Schilluk.

Plus nombreux sont les cas de ces sacrifices chez les peuples nomades. Ainsi chez les Galla (1), les Baria (2), les Batutsi (3). Mais en général, il faut l'avouer, le sacrifice expiatoire est de beaucoup moins fréquent chez les peuples non-civilisés que les autres espèces de sacrifice. Il serait bien désirable que les missionnaires fissent des recherches spéciales sur ce point ; il serait surtout important d'examiner si l'offense pour laquelle le sacrifice est offert est vraiment une faute morale ou seulement une faute rituelle.

Dans les religions des peuples civilisés, les sacrifices expiatoires deviennent plus nombreux. On en trouve la bibliographie étendue dans HASTINGS (*ERE*, art. *Expiation and Atonement*, vol. V, p. 625-671). Un fait caractéristique se manifeste ici : il y a deux religions dans lesquelles l'idée du sacrifice expiatoire n'a pas pris racine ou n'a obtenu aucun développement considérable : la religion égyptienne, parce que c'est un panthéisme magique solaire, et le bouddhisme, parce que c'est, au moins dans ses formes pures, un athéisme.

Si la question du sacrifice expiatoire en général a ses difficultés, celles-ci deviennent encore plus grandes, quand il s'agit du sacrifice expiatoire par substitution (*stellvertretendes Sühnopfer*). Dans le vol. VI de son *Golden Bough*, auquel il a donné le titre spécial *The Scapegoat*, FRAZER a voulu faire dériver cette espèce de sacrifice, et surtout le sacrifice expiatoire de notre Sauveur sur la croix, des formes grossières et basses du rite du *scape-goat* (*caper emissarius*, bouc émissaire). C'est un rite par lequel les péchés d'une communauté sont transférés sur un animal (ou un homme), qui, chargé alors de ces péchés, est expulsé hors de la communauté, ou tué, si c'est un homme. Cette théorie évolutionniste se fonde sur ce principe, érigé en thèse par FRAZER : « *The idea of sin is not primitive* ». Malheureusement, il l'a laissé complètement sans preuves, bien qu'il lui soit facile et si familier d'écrire de gros volumes en défense de ses opinions.

---

(1) SALVIAC, *Un peuple antique au pays de Menelik : les Galla*, p. 128.
(2) A. POLLERA, *I Baria e i Kunama*, p. 90-91.
(3) P. LOUPIAS, *Anthropos*, 1908, t. III, p. 2-6.

Si nous examinons cette théorie d'un peu plus de près, nous trouvons d'abord que l'expulsion de l'animal est précédée d'une énumération ou récitation des péchés, par laquelle ils sont transférés sur lui. Mais ici un problème se pose : ces péchés sont-ils confessés, énumérés en quelque sorte matériellement sur le dos de cet animal; afin qu'il en soit comme chargé, ou bien cette confession des péchés est-elle dirigée en premier lieu vers un dieu, vers l'Etre suprême, et seulement en second lieu vers l'animal ? Il y a certainement des cas qui appartiennent à cette dernière catégorie, par exemple chez les Athkan, les Badaga et puis les Hébreux (1). Mais il y a un cas spécialement intéressant chez les Wakulwe (Afrique orientale) (2). Il se fait d'abord une confession détaillée des péchés ; quand on arrive aux dernières paroles, celui qui s'accuse jette d'un van, qu'il tient à la main, des débris de bois et de paille en l'air, en ajoutant : « Tous mes péchés s'en sont allés avec le vent. » On voit que cette cérémonie n'est autre chose qu'un rite symbolique, accompagnant la confession ; celle-ci est le principal, le réel, la cérémonie est l'ajoute, le symbole. Cette conclusion ressort avec évidence de ce que, dans certains cas, par exemple avant de franchir une rivière, il y a confession, parce que l'usage l'exige, mais le rite du van est omis. Pareillement, dirons-nous donc, l'expulsion du bouc émissaire n'est autre chose qu'une cérémonie solennelle, accompagnant la confession des péchés.

En outre — et déjà WESTERMARCK l'avait noté dans sa critique de FRAZER (3) — le *caper emissarius* n'est jamais la victime expiatoire elle-même ; c'est un autre animal qui est sacrifié comme tel. Nous le constatons aussi chez les Hébreux. Mais si le *caper emissarius*, ou l'animal qui en fait fonction, après avoir été expulsé, est de plus mis à mort plus tard, c'est uniquement pour symboliser d'autant plus fortement l'élimination des péchés : en pareil cas, les fautes sont transportées de ce monde terrestre dans l'au-delà.

Il serait trop long de nous occuper ici encore des sacrifices expiatoires de substitution, dans lesquels un homme est chargé

(1) V. HASTINGS, *ERE*, t. III, pp. 829 ss.
(2) *Anthropos*, 1900, t. IV, p. 307-312.
(3) WESTERMARCK, *The Origin and Develop. of Moral Ideas*², t. I, p. 61 ss.

des péchés de toute une communauté qu'il représente ; il suffira de constater que c'est là certainement une forme assez tardive.

Par ce court résumé de la position et du développement du sacrifice chez les différents peuples et dans les différents cycles culturels, vous avez eu l'occasion de voir déjà quel rôle important le sacrifice joue dans l'histoire des religions.

Dans son ouvrage *Das Gebet* (1), Fr. HEILER fait les deux remarques suivantes : « La prière est une des racines du sacrifice ; elle est sans doute plus ancienne que ce dernier... A l'origine, le sacrifice était tout au service de la prière ». Et ailleurs : « Où le sacrifice domine, un abaissement du niveau de la religion est inévitable ». C'est son inclination vers le protestantisme qui a conduit l'auteur à ces jugements (2).

Il résulte de notre enquête que la première de ces propositions n'est pas exacte : le sacrifice se trouve déjà dans les plus anciennes couches de l'histoire des religions, et il n'y a pas de raison pour dire que la prière soit plus ancienne, encore moins que la prière soit une des racines du sacrifice. Prière et sacrifice sont des formes indépendantes et *sui generis* du culte ; tous deux ont leur valeur propre ; tous deux sont indispensables pour une religion vraie et vive. On voit par là combien erroné est aussi le deuxième jugement de HEILER, que la prédominance du sacrifice entraîne avec elle un abaissement du niveau religieux. S'il fallait donner une courte caractéristique de ces deux éléments, je serais tenté de dire que la prière représente plutôt l'élément passif et réceptif, tandis que le sacrifice satisfait au besoin actif et donatif de l'homme. Mais précisément, dans la première forme de sacrifice que nous connaissions, dans le sacrifice des prémices, l'homme professe solennellement que, même ce qu'il donne à Dieu en sacrifice, il l'a reçu de sa providence.

Dans les conférences qui suivront, de savants spécialistes, en vous introduisant dans les détails des sacrifices de peuples déterminés, mettront encore en meilleure lumière la grande importance de ce rite. Mais ils vous donneront aussi l'occasion de constater combien de recherches restent à faire pour

(1) In-8°, München, Reinhardt, 1918, p. 59.
(2) Voir ma critique détaillée, *Anthr.*, 1917-1918, t. XII-XIII, p. 723 ss.

élucider tant de points obscurs. J'espère que ces conférences nous affectionneront plus encore que par le passé à une question qui présente pour nous, catholiques, un intérêt tout particulier, et que des savants catholiques apporteront non seulement assez de dévouement pour entreprendre les travaux nécessaires, mais aussi toutes les qualités requises pour pénétrer la nature intime et élucider l'histoire complexe de ces rites.

---

[15] Zur Psychologie des Opfers,

von Professor Dr. Georg WUNDERLE in Würzburg.

I. — ZUR METHODE.

Es gehört zweifellos zu den grössten und schwierigsten Themen der modernen Religionsgeschichte, die Entwicklung des Opfers in der Religion der Menschheit darzustellen. Einzelne Versuche dazu sind bereits gemacht worden, aber das ganze Material nach seinem ideengeschichtlichen und tatsachengeschichtlichen Zusammenhange vorzuführen, ist bis heute noch nicht gelungen. Vielleicht liegt das nicht zuletzt auch daran, dass eine psychologische Durchdringung des gewaltigen Stoffes nicht ernstlich in Angriff genommen worden ist. Sie müsste im Grunde doch die richtige Deutung, Ein- und Zusammenordnung der unzähligen Opfertatsachen ermöglichen. Nun ist die Psychologie des Opfers für sich genommen eine schon methodisch ausserordentlich dornenvolle Aufgabe. Betrachtet man sie nämlich genau vom empirischen Standpunkte aus, so erscheint es als vollkommen undurchführbar, jene Handlungen, die etwa in irgendeiner Religion als bestimmte, konkrete Einzelopfer gesetzt werden, je in ihrer psychischen Bestimmtheit zu untersuchen. Der Untersuchungsgegenstand wäre beispielsweise hier noch viel weitläufiger und umfassender als bei der (empirischen) Psychologie des Gebetes. Und doch kann keine Psychologie davon abstehen, bestimmte Einzelvorgänge des (religiösen) Lebens zu erforschen, weil sie doch Tatsachenwissenschaft und nicht phantastische Konstruktion sein will. Die empirische Grundlage darf also auch hier in keinem Falle

entbehrt werden. So sicher das ist, so schwieriger wird die Lösung der psychologischen Aufgabe in unserem Falle, weil wir in der gegenwärtigen Gestalt unseres religiösen Erlebens keine Opfertatsache mehr haben, die dem Opfer im herkömmlichen Sinne, d. h. dem rituell bestimmten Opfer der Vorzeit völlig zu vergleichen wäre. Nicht einmal das Messopfer im katholischen Christentum kann dabei ohne weiteres in Betracht kommen ; einerseits wegen der heute noch immer umkämpften Frage, worin denn der eigentliche Opfercharakter desselben liege, anderseits weil es jedenfalls bereits so ins Geistige gehoben ist, dass die Verbindung von Opfergedanke und Opferausführung nicht ganz leicht und sicher verständlich ist. Mit einem Worte, für die Opferpsychologie fehlt uns bis zu einem gewissen Grade das eigene subjektive Erleben, von dem aus und durch das wir im Stande sind, die vergangenen, von der Religionsgeschichte berichteten Opfertatsachen in voller Einfühlung zu deuten.

Bringt also schon der notwendige Verzicht auf die psychologische Durchforschung des ganzen geschichtlichen Materials eine wichtige Einschränkung, so ist der Mangel persönlichen Erlebens noch eine empfindlichere Hemmung. *Wir können uns methodisch nicht anders helfen als dadurch, dass wir typisch verschiedene Tatsachen und Tatsachenkomplexe, die als « Opfer » gemeint und als solche anerkannt sind, zum Studium auswählen und mit den Mitteln der einfühlenden Beobachtung und Deutung das herauszufinden streben, was sie gerade als « Opfer » charakterisiert und von anderen religiösen Handlungen, etwa vom Gebet unterscheidet.* Dadurch vermögen wir dann ein psychologisch zutreffendes, d. h. aus wirklichen Lebenstatsachen gewonnenes Bild der spezifischen Opferidee und der spezifischen Opfermotive zu gewinnen.

Allerdings ist damit nicht rein empirische Arbeit geleistet, falls man diese nur als genaue Einzelforschung gelten lässt. Man mag vielleicht auf die eben beschriebene Methode den Ausdruck « phänomenologische Psychologie » anwenden. Etwas Richtiges und meines Erachtens auch Berechtigtes ist daran, wenngleich hier die « Intuition », die « Wesensschau » bei der Ermittlung des psychologischen Charakteristikums aller Opferhandlungen nicht einfachhin in der Bedeutung etwa

der HUSSERL'schen Phänomenologie verstanden werden darf. Ich möchte nicht verfehlen, bei der psychologischen Untersuchung des Opfermaterials der Religionsgeschichte die zergliedernde Analyse sowie die zusammenstellende Vergleichung der seelischen Grundakte und Grundeinstellungen, die hier mitspielen, zu betonen. Und beide sind nicht Sache der unmittelbaren « Schauung » ; sie sind das Ergebnis vermittelten Erkennens. Dass natürlich auch solche durch alle möglichen Stadien hindurchfortschreitende Forschungstätigkeit ihren Ausgangspunkt von elementaren Einsichten und Einfühlungen unmittelbarer Art — mag man sie nun « Intuitionen » heissen oder nicht — nehmen muss, bedarf keiner Hervorhebung. Die neuere phänomenologische Psychologie ist damit allerdings nicht zufrieden.

Es ist nun klar, dass eine so zu verstehende Psychologie immerhin noch am erspriesslichsten sein muss, wenn die Tatsachen, an denen sie geübt wird, aus einfacher naiv-kindlicher Gesinnung entspringen und in ihrem Ausdruck noch wenig verwickelt sind, so dass ihre Bedeutung — wenigstens dem Kerne nach — offen zutage liegt. Man wird infolgedessen wohl nicht mit der Bearbeitung der Opfer bei den rituell reich entwickelten Religionen anfangen, sondern darnach trachten müssen, möglichst primitives Material zu erhalten. Glücklicherweise hat uns die moderne Ethnologie in den Stand gesetzt, eine Reihe von wichtigen Tatsachen zu untersuchen, die eine wertvolle psychologische Ausbeute liefern. Der inhaltsreiche Vortrag, den P. Wilhelm SCHMIDT S. V. D. uns soeben über das Opfer in den verschiedenen Kulturkreisen, namentlich bei den primitivsten Völkern gehalten hat, war deshalb für die Psychologie nicht bloss interessant, sondern geradezu grundlegend, da das hierin gebotene Material wie kaum ein anderes zur psychologischen Durchforschung geeignet ist. Die seelische Grundeinstellung des Opfernden, also seine Gesinnung und seine Motive beim Opfer sind wenn irgendwo so hier mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erfassen.

II. — DIE SEELISCHEN ELEMENTE ALLER OPFERGESINNUNG.

Die Frage, ob das Opfer sich auf der ersten Stufe menschlicher Kultur mit Recht vermuten lässt, nachdem geschichtliche

Bekundungen im gewöhnlichen Sinne dafür nicht vorliegen, dürfte mit Rücksicht auf die einwandfreien Zeugnisse der Ethnologie wohl entschieden sein. Die Ethnologie weist bei den primitivsten Völkern Handlungen und Gebräuche nach, deren Charakter als Opfer ausser allem Zweifel steht. Ich brauche nur an die Primitialopfer bei den Pygmäen zu erinnern, von denen uns P. SCHMIDT vorhin berichtet hat. Diesen Feststellungen gegenüber spielt es eine unwesentliche Rolle, ob neben dem Opfer noch andere religiöse Riten auf der Urstufe gebräuchlich waren, ob insbesondere das Gebet in ritueller Form bereits üblich war, in welchem zeitlichen Verhältnis überhaupt das Gebet zum Opfer stand. Friedrich HEILER tritt mit Eifer dafür ein, dass das Gebet nicht bloss der Mittelpunkt, sondern auch der Anfang alles religiösen Erlebens gewesen sei. Mit welchen Mitteln will man aber diese Probleme entscheiden? Sieht man sie rein psychologisch an — was doch mangels anderer Beweisart schliesslich auf jeden Fall geschehen muss — so stösst man auf die allgemeine Frage: Liegt der Sprachausdruck der religiösen Gesinnung dem Menschen näher als der Handlungsausdruck? Darauf wird wohl keine unbedingt giltige Antwort möglich sein. Dem stark affektiv lebenden Urmenschen dürfte die Gesamtauswirkung seines Inneren in Geberde, Sprache und Handlung das natürlichste gewesen sein, so dass Gebet und Opfer, obzwar nicht dem gleichen seelischen Motiv entsprungen, zusammen an den Anfang aller Religion zu setzen wären. Beide müssen tatsächlich als Grundausdrucksweisen der elementarsten religiösen Gesinnung gelten. Und zweifellos ist unter diesem Gesichtspunkte betrachtet das Opfer die vollkommenere Weise, weil es nicht bloss den ganzen Menschen, d. h. sein Innenleben und sein äusseres Handeln in Anspruch nimmt, sondern auch in der Darbringung der Opfergabe die Naturgüter religiös wertet und verwendet. Die religiöse Meinung und Symbolisierung erstreckt sich demnach beim Opferakt viel weiter und viel tiefer als beim Gebet. Freilich ist dabei nur jene Opferhandlung ins Auge gefasst, bei welcher das äussere Tun als Ausdruck der inneren Absicht bewusst und gewollt wird. Die blosse Setzung der rituellen äusseren Handlung ohne die entsprechende innere Gesinnung ist eben leere Symbolik, vergleichbar einem Leichnam, der

dem lebendigen Menschen eigentlich nur mehr ähnlich ist. Solche Entseelung kann erst das Ergebnis eines Niederganges sein, der psychologisch gut begreiflich ist ; der Beginn der Entwicklung indes muss als Einheit von Gesinnung und Ausdruck erscheinen.

Welches sind nun die unerlässlichen Bestandteile der charakteristischen Opfergesinnung ? Konkret-psychologisch können wir diese Frage gleich so stellen : Was gehört zu jener seelischen Verfassung, die schon beim einfachen Primitialopfer etwa der Pygmäen als wesentliche Opfergesinnung aus dem ganzen Opfergebahren zu erschliessen ist ? Die Antwort darauf lässt sich aus den ethnologischen Tatsachen ermitteln.

Das Kernhafte des Opferaktes (verstanden als Einheit von Opfergesinnung und Opferhandlung) ist zweifelsohne in dem Glauben an ein höchstes Wesen zu finden. Es ist von grösstem Belang, diesen Glauben auf ein einfaches, kindliches Wissen von einem überragenden Herrn der Menschen und der Natur gebaut zu sehen, der nicht selten nach Art eines kinderzeugenden und für die Kinder sorgenden Vaters vorgestellt wird. In diesem Bilde bekundet sich ganz klar und anschaulich, dass sich der Primitive das Leben letztlich nur als Wirkung eines obersten, alles « machenden » Lebendigen zu erklären vermag, dem naturgemäss die sämtlichen Wesen untertan sein müssen, die von ihm stammen. Der Begriff des « Gehörens » ist in solcher Überzeugung ebenso scharf und deutlich ausgeprägt wie bei unseren Kindern, wenn sie sagen, dass sie ihrem Vater, ihrer Mutter « gehören ». So erscheint tatsächlich der primitive Vater-Gott als der höchste Eigentümer und als der oberste Herr der Menschen und der Welt, eben der Welt, die von dem Kenntnis- und Machtbereiche des Primitiven umgrenzt wird. Das Bewusstsein der Abhängigkeit von dem über den Menschen thronenden Herrscher bringt der Naturmensch auch allenthalben zum Ausdruck. Er sieht in dem beherrschenden Gott freilich nicht den Tyrannen, der nichts für ihn tut und bloss von ihm fordert, sondern eben den im Grunde gütigen Vater, dem seine Kinder nie gleichgiltig werden. Daraus entsteht auf seiten der sich als Kinder fühlenden Menschen das Streben, mit dem Vater-Gott die Familiengemeinschaft zu pflegen. Man mag dieses Moment der religiösen Urgesinnung vielleicht noch nicht

mit dem Namen « Liebe » schmücken ; der Anfang dazu ist es gewiss. Es gibt auch beim Primitiven keinen religiösen Akt, bei dem nicht irgendwie die Abhängigkeit von Gott und das Zustreben auf Gott erlebt und ausgedrückt würde. Natürlich können diese beiden religiösen Elementarerlebnisse dem Urmenschen nie in solch abstrakter Reinheit bewusst sein ; ebensowenig sind beide in gleicher Stärke entwickelt. Je nach dem Klarheitsgrade und der Kraft des einzelnen Momentes wird sich in der Regel auch der äussere Ausdruck bemessen, so dass das Symbolhafte desselben jedenfalls auf der untersten Stufe ohne Gefahr wesentlicher Missdeutung zu durchschauen ist.

Im primitiven Opferakt und seiner Symbolik tritt nun als Überragendes hervor das Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott (behalten wir diese geläufigste Bezeichnung des höchsten Wesens in Zukunft bei) und die damit verknüpfte Anerkennung der göttlichen Herrschaft über den Menschen und dessen sämtliche Güter. Der Mensch erscheint mit allem, was ihm zur Verfügung steht, als Gott pflichtig. Das Recht des Herrschers verlangt Erfüllung in der Abgabe menschlichen Besitzes an den obersten Besitzer. Dieser will und kann die irdischen Güter nicht für sich gebrauchen ; er hat sie ja für die Menschen, seine Kinder wachsen und gedeihen lassen zur Erhaltung ihres Lebens. Also kann die Hingabe derselben an Gott weder den Nichtgebrauch noch viel weniger die Vernichtung in sich schliessen. Die Hingabe ist nur als symbolische Handlung gemeint, durch welche die oberste Herrschaft Gottes anerkannt werden soll. Die Erstlinge des Viehes und der Früchte sind gleichsam der Inbegriff und die Vertretung alles dessen, was Leben bekommt, um selbst dem Leben des Menschen zu dienen. Ob in der « Opferung » derselben bloss eine einfache Hingabe als Ausdruck der Herrschaftsanerkennung zu erblicken ist, oder ob der tiefere Gedanke dabei schon anklingt, dass mit den Erstlingen alle anderen Güter Gott als dem eigentlichen Besitzer von dem damit beliehenen Menschen wieder zurückerstattet werden sollen, lässt sich auf Grund des ethnologischen Materials nicht mit Sicherheit bestimmen. In den Opfern der sogenannten Kulturreligionen kann diese Idee da und dort gefunden werden ; dass sie als seelisches Element bereits in der Urreligion anzutreffen sei, möge nicht behauptet sein. Je-

denfalls ist *die Uropfergesinnung in der Absicht beschlossen, Gott als dem Herrn alles Lebens mit der Darbringung der Lebenserstlinge zu huldigen.* Damit kann sich ganz wohl, wie später zu zeigen ist, die Bitte verbinden ; aber ohne Huldigung (in irgendwelcher Form) ist kein Opfer möglich. Wo sie mit bewusster Ausschliesslichkeit bekundet werden soll, mag man füglich von einem *Huldigungs-* oder *Anbetungsopfer* sprechen. Das Primitialopfer der Pygmäen scheint diesem Ideal recht nahe zu kommen.

III. — ZUR PSYCHOL. ENTWICKLUNG DER OPFERGESINNUNG.

Durch die psychologische Betrachtung der ethnologischen Tatsachen erledigen sich von selbst jene Opfertheorien, die das Opfer und damit die Opfergesinnung nicht für etwas Ursprüngliches halten, sondern in ihm nur das Ergebnis einer Entwicklung entdecken wollen, an deren Ausgangspunkt völlig andere Ideen zu setzen seien. Ist das Opfer als eine Huldigung (und als eine Bitte) in den Religionen der Primitiven schon vorhanden, dann hat es eben keinerlei Sinn und Berechtigung mehr, das Opfer aus der Ahnenspeisung entstehen zu lassen, oder es als den Versuch zu deuten, den der Mensch zur Stärkung des *mana*'s der Götter und Geister unternahm, oder gar nach Robertson Smith's Vorbild das totemistische Speisesakrament zur Quelle des Opfers zu machen. Die letztere Ansicht ist — ganz abgesehen von gewichtigen speziellen Einwänden — aus dem allgemeinen Grunde unhaltbar, weil die Magie nie und nimmer der Mutterboden für die Religion sein kann. Ein magischer Ritus ist seinem Wesen nach anders gemeint als irgend eine religiöse Übung. Der Magie ist die innere Anerkennung der schlechthinigen Übermacht des Göttlichen fremd ; sie sucht im Gegenteil das Göttliche in die Gewalt des Menschen zu bringen, um es zu seinen selbstsüchtigen Zwecken auszubeuten. In aller Magie wirft sich der Mensch mittelbar oder unmittelbar zum Herrscher über das Göttliche auf. Magische Riten und Handlungen also, die äusserlich wie Gebete oder Opfer sich darstellen, sind in Wahrheit seelisch ganz anders beschaffen als Gebete und Opfer im religiösen Sinn, bei denen doch die Grundeinstellung in dem Bewusstsein der Gottgehörigkeit und Gottpflichtigkeit wurzelt. Der dieses Gefühl verneinende Egois-

mus lässt keine wahre Religion aufkommen. Die spätere Entwicklung hat ja wohl die Magie in weitem Umfange gerade in das Opferwesen eingeführt (als typische Beispiele seien nur die indischen Brahmanas und das chinesische Liki genannt) ; aber durch solche Vermischung und Entartung ist die ursprüngliche Opferidee und Opfergesinnung in verhängnisvoller Weise verdunkelt worden. Vorschub hat diesem Prozesse sicherlich die Betonung des Äusserlichen, Rituellen geleistet, wodurch die Wichtigkeit und der Wert der seelischen Verfassung, die zum Opfer hätte notwendig vorhanden sein müssen, geschmälert wurde. Das Äusserliche, Rituelle war als sichtbares Werk das Eindrucksvollere, das schliesslich auch in der Schätzung den Ausschlag gab. Es drängte sich als die Hauptleistung beim Opfer vor, und so wurde denn Gott die Gabe nicht mehr demütig dargebracht, sondern selbstbewusst vorgelegt, damit er in entsprechendem Tauschhandel das von ihm Gewünschte dafür spende. Aus dem rein magischen Versuch, durch Zwang Gott zu überwältigen, entwickelte sich das Streben, ihn durch lockende Gaben zu einem dem Menschen vorteilhaften Geschäfte zu bewegen. Auf der letzten Stufe konnte allerdings das Abhängigkeitsbewusstsein und die Anerkennung der göttlichen Übermacht noch eine Stelle finden ; aber als das durchschlagende Motiv beim Opfer vermochte sie nimmer zu wirken. So verstehen wir den von religiösen Erneuerern in gar manchen vorchristlichen Religionen erhobenen Ruf nach Vergeistigung und Verinnerlichung des Opferwesens. Es ist als ob die Erinnerung aus der ältesten Zeit wieder lebendig würde, um den ins Äusserliche verfallenen, mit der göttlichen Macht frevelnden Menschen an Kindesgesinnung und Ernst zugleich zu gemahnen. Erschütternd tönt diese Predigt aus dem Munde der israelitischen Propheten ; den prägnanten Ausdruck hat ihr der Psalmist gegeben, wenn er erklärt (*Psalm* 50) : « *Holocaustis non delectaberis* ; *sacrificium Deo spiritus contribulatus* ; *cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies* ».

In diesem Zusammenhange muss noch auf ein psychologisch bedeutsames Moment aufmerksam gemacht werden. Es ist unverkennbar, dass die Entwicklung des Ritus einerseits allerdings die Gefahr der Veräusserlichung und Entseelung mit sich brachte, vornehmlich durch die Verbindung mit der Magie,

dass sie aber anderseits auch zur Differenzierung und Entfaltung der Opfergesinnung viel beitrug. Dieses Gegenspiel der Veräusserlichungstendenz und des Differenzierungsmomentes können wir anschaulich etwa in der schon erwähnten Opferentwicklung Indiens beobachten. Die Opfertechnik hat sich dort zur Zeit der Brahmanas förmlich zu einer Opferphilosophie ausgestaltet, die auch psychologisch manches Interessante bietet. Weiterhin dürfte gerade die Bevorzugung des Ritualismus, die in einer Reihe von Kulturreligionen auftritt, und ihr gegenüber die ebenfalls zu bemerkende Zurücksetzung desselben nicht bloss die Verschiedenheit des geschichtlichen Entwicklungsstandes zeigen, sondern auch in rassen- und völkerpsychologischer Hinsicht auffällig sein. Bei der Betrachtung der (gewiss nicht leicht überschaubaren) Bedingungen zur Vergeistigung des Opfers und der gesamten Religion müssen diese Umstände und alle von ihnen beeinflussten Gesinnungs- und Handlungskomplexe schwer ins Gewicht fallen. Wie die Religionspsychologie überhaupt, so wird die Opferpsychologie im besonderen eine ergiebige Quelle für die Erkenntnis der spezifischen seelischen Beschaffenheit einzelner Menschengruppen sein.

IV. — ÜBERBLICK ÜBER DIE GESAMTE OPFERPSYCHOLOGIE.

Kehren wir nun zu unserer psychologischen Hauptaufgabe zurück! Wir sahen oben bei der Erläuterung des Primitialopfers der Pygmäen, dass das Wesentliche und Grundlegende der (inneren und äusseren) Opferhandlung die Huldigung ist. Die Form derselben ist bei diesem ganz primitiven Opfer zudem so vollkommen, man möchte fast sagen so geistig, dass man anfänglich darüber befremdet ist, insbesondere wenn man die Schalen des Evolutionismus noch nicht ganz abgestreift hat. Das Merkwürdige daran ist die Tatsache, dass wenigstens bei der Äusserung der Opfergesinnung, also beim sichtbaren Opferakt von einer Bitte nichts zu gewahren ist. Immerhin ist damit der völlige Mangel einer solchen nicht über jeden Zweifel erhaben. Es kann wohl sein, dass zugleich mit der huldigenden Darbringung der Erstlinge unausgesprochen, mehr oder weniger unbewusst die Bitte um das Gedeihen der für das Leben

nötigen Früchte und Güter gemeint ist. Das würde ein Egoismus sein, der von der Religion nicht ausgeschlossen ist und auch nicht ausgeschlossen werden will ; er ist von ganz anderer Art als der in der Magie verwirklichte. Psychologisch möchte es fast scheinen, als ob der natürliche, selbstverständliche Egoismus kaum von dem Erstlingsopfer getrennt werden könne ; vielleicht gewinnen wir aus näheren Beobachtungen der Missionäre auch hierüber noch genauere Aufschlüsse. Immerhin hat der Hinweis TYLORS etwas für sich, dass die Primitiven opfern, wie die Kinder geben ; sie geben ohne Hintergedanken, aus Freude am Geben. Ich würde indes nicht wagen, diesen Satz zu verallgemeinern. Ist es wirklich *die* kindliche Eigenart, beim Schenken nur schenken zu wollen ? Das eindringende Studium des kindlichen Lebens dürfte dies meines Erachtens nicht vollauf bestätigen. Aber sei dem wie ihm wolle, auch die mit der Huldigung unmittelbar verbundene Bitte vermindert und entwürdigt den echten Opfercharakter der pygmäischen Erstlingsopfer durchaus nicht. Solange überhaupt die Bitte im strengen Sinne als solche bestehen bleibt, wird damit doch mit aller Deutlichkeit die Abhängigkeit von Gott und das Angewiesensein auf ihn ausgedrückt. Das ist besonders bei jenen Gütern der Fall, deren Existenz von Gottes Macht am sichtbarsten bedingt ist, bei den Lebensmitteln. In der Bitte liegt also stets eine Anerkennung der göttlichen Herrschaft und Güte zugleich ; und deswegen ist zweifellos *das ausgesprochene Bittopfer ein wahres Opfer*, wenn auch in der Opfergesinnung nicht aussschliesslich Gott als Ziel vorschwebt. Die Richtung der Opferabsicht schweift eben nicht einfach von Gott ab zum Menschen, sondern geht durch Gottes Güte gleichsam hindurch zu den (berechtigten) Interessen des Opferers. Selbst der echt menschliche Beigeschmack, Gott wie einen Grossen der Welt zuerst durch ein Geschenk zu ehren, um ihn dadurch für die Bitte günstig zu stimmen, könnte die Opfergesinnung nicht ins Mark hinein vergiften, weil die Anerkennung der göttlichen Freiheit damit immer noch nicht ertötet würde. Von dem Abbruch, der hierdurch der religiösen (und sittlichen) Verdienstlichkeit geschieht, soll in unserem Zusammenhang nicht die Rede sein. Das Ausschlaggebende in der Beurteilung bleibt die Frage, ob die Opferabsicht und die

Opfersymbolisierung eindeutig und einseitig im magischen Sinne bestimmt ist oder nicht. Durch alles was hierin wie Zwang oder wie Versuch zum Zwange hervortritt, wird der Charakter einer Darbringung als Opfer gestört. Solange die Bitte als Bitte irgendwie gemeint und ausgedrückt ist, ist das Wesentliche des Bittopfers unbestreitbar vorhanden. Die selbstverständliche psychologische Folgerung mag noch eigens beigefügt sein, dass das Bittopfer dem blossen Bittgebet gegenüber natürlich eine Betonung der Bitte und eine Stärkung des Vertrauens auf Erhörung bedeutet. Der « Einsatz » ist eben beim Opfer jederzeit grösser als beim Gebet. Und dieser Einsatz schliesst einen Verzicht in sich, der nicht selten um so schmerzlicher wirkt, je klarer das Bewusstsein darüber ist, dass er immerhin von Gott zurückgewiesen oder wenigstens anders gewertet werden kann, als es in der Meinung des Opfernden liegt. Empfindet demnach der Opfernde seinen Verzicht und seine Hingabe wie eine nicht wertlose Tat seiner Freiheit, so bleibt er sich doch gerade als Opfernder bewusst, dass Gottes Freiheit in der Gewährung oder Nichtgewährung des Opferbitte das Höhere ist. Und doch fühlt er sich nicht schlechthin « preisgegeben », sondern mitsamt seiner Opfergabe geborgen in der Gnade dessen, dem er in der Opfergesinnung alles anheimgestellt hat.

Die tatsächlich erfüllte Opferbitte, der Empfang des erflehten göttlichen Gnadenerweises spornt von selbst zum Danke an. Auch der Primitive ist dieser echt menschlichen Regung nicht bar, wie die Beobachtung hinlänglich bestätigt hat. Nun ist es natürlich, dass er nicht die erhaltene Gabe selbst wieder opfernd zurückerstattet, sondern neben dem Dankgebet seine Erkenntlichkeit durch Verzicht auf irgend einen anderen Wert bekundet. Psychologisch ist es freilich vornehmlich beim Dankopfer verständlich, dass die dankbare Gesinnung schliesslich vorschlägt und den äusseren Ausdruck in ritueller Gabendarbringung zurückdrängt. Dankbarkeit geht zudem am leichtesten in Liebe über ; sie wird, wie der Mensch nun einmal tatsächlich ist, zu einem der dauerndsten Motive der Anhänglichkeit an Gott, die im ganzen Beten und Leben, keinesfalls bloss im Opfer Gestalt gewinnt. Es ist dabei nicht zuerst die Macht, sondern die Güte Gottes, die das Bewusstsein der Hingegebenheit und

Aufgehobenheit erzeugt und dadurch sowohl die Stimmung als den Ausdruck der Dankbarkeit schafft. Ich halte dafür, dass gerade die aus der Dankbarkeit geborene Liebe einer der kürzesten und sichersten Wege ist, auf dem der religiöse Mensch von einer Überschätzung äusserer, durch den überlieferten Ritus gebundener Formen und Begehungen abkommt und mit Gott allein, im Innersten seines Herzens verkehrt, um in der Dankbarkeit seinen Egoismus und Eigendünkel zu opfern. So wird das Rituelle beim *Dankopfer* durch das Wachstum der dankbaren Liebe sicherlich auf das richtige Mass zurückgeführt, ja nach und nach vielleicht überhaupt als nebensächlich behandelt und schliesslich wohl ganz ausgeschaltet. In allen Religionen, in denen die Liebe und die ihr entsprechende Geistes- und Gemütseinstellung betont wird, schwindet von selbst die Häufigkeit der sichtbaren Opferhandlungen. Das Christentum als Religion der Liebe schlechthin, hat alle Opferhandlungen in dem Messopfer zentralisiert.

Vor die grössten Schwierigkeiten ist sowohl geschichtlich als auch psychologisch die Erklärung des *Sühnopfers* gestellt. Es setzt auch in seiner primitivsten Art das Bewusstsein der Sünde und der dadurch erwachsenen Schuld voraus. Gegen das Vorhandensein einer solchen seelischen Verfassung wendet sich die evolutionistische Ethnologie mit grösstem Eifer ; denn damit würde eine Gottesvorstellung schon auf der Urstufe anerkannt werden müssen, und das wäre der gewaltigste Verstoss gegen das evolutionistische Grunddogma. Trotz aller Ableugnung von dieser Seite her kann es für den unvoreingenommenen Forscher nicht mehr zweifelhaft sein, dass wenigstens bei einer Reihe von Primitiven das Sünden- und Schuldbewusstsein sicher erwiesen ist. Und zwar ist es nicht bloss die Erkenntnis der Schuldhaftigkeit gegen das gottgegebene religiöse Herkommen mit seinen verschiedenen festgelegten Bräuchen, sondern auch die Einsicht der Vergehen gegen die Gebote der sittlichen Lebensordnung. Gerade das Schuldbewusstsein in letzterer Beziehung erscheint manchmal mit erstaunlicher Klarheit. Die sittliche Erkenntnis erstreckt sich freilich nicht auf viele Einzelvorschriften ; dafür aber ist sie hinsichtlich der Grundauffassungen des individuellen und kleingemeinschaftlichen Lebens umso packender. Bei Verfeh-

jungen dagegen wird naturgemäss das Schuldbewusstsein im Gewissen lebendig ; und wenn es schon dem Kinde eigen ist, weniger auf den Gewissensvorwurf zu achten als nach Sühne für das begangene Unrecht zu streben, um den Beleidigten wieder zu besänftigen, so wird die Psychologie auch in der vorsichtigsten Deutung des zur Zeit vorliegenden Materials so weit gehen dürfen, zu sagen, dass auch der Primitive — abgesehen von der Stärke seines Gewissensvorwurfes — in irgend einer Weise trachtet, den beleidigten Gott wieder zu versöhnen. Da sowohl das Bewusstsein der Abhängigkeit von der göttlichen Macht als auch die Erfahrung der göttlichen Güte in ihm wach ist, wird Reue- und Sühnemotiv jeweils verschieden bedingt sein. Jedenfalls täte man den Tatsachen und ihrer natürlichen psychologischen Ausdeutung Gewalt an, wenn man sie ausschliesslich im Sinne der Furchtreue verstehen wollte. Dass schon das einfachste und kindlichste Verlangen nach (sühnender) Besänftigung des erzürnten Gottes die Darbringung einer Gabe bezielt und in dem darin verwirklichten Verzicht irgendeine Sühne erblickt, dürfte kaum zu bezweifeln sein. Ich glaube, dass man diese allgemeine Einstellung auch dem primitivsten Sühnopfer zusprechen muss. Etwas anderes ist es allerdings, nun weiterhin die Fragen zu entscheiden, ob schon beim Sühnopfer des Primitiven der Versuch, sich persönlich durch das Sühnopfer (sittlich und religiös) zu reinigen und zu *erlösen* sich zeige ; ob bei der Darbringung der Opfergabe eine moralische Abwertung von Schuld und Sühne beabsichtigt sei ; ob das Bewusstsein der Annahme des Sühnopfers durch Gott die Anerkennung der göttlichen Gnade deutlich genug einschliesse ; ob die Notwendigkeit einer weiteren Busse und Genugtuung empfunden werde. Es sind Probleme, die von der Psychologie heute sicher nicht endgiltig gelöst werden können. Die Bemühungen der Missionäre, die durch den nahen Verkehr mit den Primitiven doch am tiefsten in deren Seele zu schauen vermögen, müssen darein erst mehr Licht bringen. Besonders schwer wird es vor allem bezüglich der beiden letzten Fragen sein, zu ermitteln, inwieweit die Magie schon eingewirkt und das Bewusstsein des Sühnewertes der Opfergabe und der Opferhandlung ungebührlich gesteigert hat. Dass in jedem Sühnopfer das Streben, die Gemeinschaft mit dem beleidigten

Gott wieder zu erwerben, irgendwie anklingen muss, liegt auf der Hand ; wenn es wie in den Sühnopfern der monotheistischen Religionen zum beherrschenden Motiv aufsteigt, dann hört man daraus oft ergreifend klar den Ruf der Liebe zu Gott, dem absolut Reinen und Heiligen.

Kann man also das Schuldbewusstsein und damit die Sühnopferidee auf der primitiven Kulturstufe in elementarster Form psychologisch ganz wohl annehmen, so ist das *stellvertretende Sühnopfer* ganz gewiss späteren Ursprungs. Die seelische Verfassung ist hierbei wesentlich verwickelter. Das Charakteristische ist nunmehr das Vorwiegen der Gerechtigkeit. Der Gedanke eines Ausgleichs zwischen Schuld und Sühne zur Abwendung der Strafe konnte nur entstehen, wenn durch deutlichere Empfindung der überragenden Macht Gottes die Schätzung der Schuldgrösse sich entwickelte und sozusagen genauer und peinlicher wurde. Die Auflehnung gegen den göttlichen Herrn musste von rechtswegen das Leben des Übeltäters verwirken, da er durch die Sünde frevlerisch den Zusammenhang mit dem obersten Lebensspender abgeschnitten hatte. Der sündige Mensch war Gott im prägnanten Sinne « verfallen ». Als stellvertretender Ersatz konnte — im Verfolg der Gerechtigkeitsidee — nur ein Mensch angeboten werden. Diese Überzeugung führte zu der grausamen Stellvertretung von Mensch durch Mensch beim Sühnopfer wohl schon vor dem Aufkommen des Bewusstseins, dass für Gott nur der Mensch das würdigste Opferobjekt sei. Bei der letzteren Anschauung konnte an und für sich der Sühnegedanke gänzlich ausgeschaltet sein. Menschenopfer sind demnach durchaus nicht ohne weiteres als Sühneopfer aufzufassen. Die Empfindung der Grausamkeit dürfte es wohl vor anderen sittlichen Beweggründen gewesen sein, welche zur Abschaffung der Menschenopfer beitrug. Immer aber blieb das Bewusstsein rege, dass in der Sünde das Leben verwirkt sei, und darum waren die nächsten Stellvertreter des Menschen die ihm ähnlichsten Lebewesen, die Tiere, deren Blut sowohl als « entsprechendes » (weil lebentragendes) Sühnemittel wie auch als einzig « kräftiges » Reinigungsmittel galt. Die Sehnsucht nach Erlösung vom Bösen und das Verlangen nach der heiligenden Gottverbindung schuf sich in den blutigen Sühnopfern oft einen merkwürdig drastischen, uns heutige Menschen nicht selten abstossenden Ausdruck.

Die unblutige Erneuerung des Kreuzopfers Christi in der heiligen Messe hat Opfergesinnung und Opferhandlung aufs höchste veredelt und damit allen religiösen Regungen eine göttliche Weihe verliehen.

---

[16] Das Opfer in Afrika,

von Hochw. P. P. Paul SCHEBESTA, S. V. D.

Das mir zur Behandlung übertragene Thema lautet « Die Formen des Opfers und seine Verbreitung in Afrika ». Sie dürfen nicht glauben, dass ich Ihnen hier ein vollständiges Bild dieses Gegenstandes werde entwerfen können. Das ist unmöglich. Das Gebiet ist einmal zu weit und das Material noch zu lückenhaft vorhanden. Wenn auch die Religionen Afrikas in den letzten zwei Jahrzehnten ziemlich viel behandelt wurden, und man sich nicht immer damit begnügte zu sagen, dass « dieses ein religionsloses Volk », und jenes « ohne jede Religion sei », oder wie auch immer die lakonischen Bemerkungen über den Gegenstand heissen mögen, so ist dem Opfer lange noch nicht die Beachtung geworden, wie es hätte sein müssen. Man versteifte sich darauf, theoretisch-psychologisch im evolutionistischen Sinne, die Religionen der einzelnen Völker zu ergründen und übersah nur zu oft, dass zumal aus dem Kultus die Religion am besten zu verstehen ist.

Im jetzigen Vortrage werde ich einen Ausschnitt aus dem Thema vorführen, der jedoch gross und wichtig genug ist, dass er als etwas Ganzes aufgefasst werde. Man kann das Opfer betrachten unter der dreifachen Rücksicht : *Wem, Was* und *Wie* es dargebracht wird. Ich spreche über das Opfer nur unter der ersten Rücksicht, nämlich *wem* geopfert wird, dem *terminus ad quem.*

Afrika ist weder in linguistischer, noch in ethnologischer Hinsicht ein so einheitlicher Kontinent, wie man bislang gewohnt war es anzunehmen. Das zeigt auch die Verbreitung des Opfers. Wenn ich hier vom Opfer spreche, so meine ich das Opfer im weiteren Sinne und lege ihm durchaus nicht den theologischen Begriff unter. Auch Afrikaforscher haben die

Opfer dieses Kontinentes verschiedentlich beurteilt, je nachdem sie den einen oder anderen Bestandteil als zum Opfer gehörig ansahen. Von diesen Ansichten wollen wir absehen und unbefangen die verschiedenen afrikanischen Opfer betrachten.

I. — DIE OPFERARTEN.

1. — *Das manistische Opfer.* — Den ganzen Kontinent überlagert eine einheitliche Schicht, das manistische Opfer. Vom Kap bis zur Sahara allüberall die eine Schicht. Davon ausgenommen sind die Buschmänner (Hottentotten), vielleicht auch alle Pygmäenvölker und das Osthorn. Nur die Galla zeigen sich manistisch beeinflusst, doch könnte der Einfluss vielleicht auch nicht afrikanisch sein. Gerade bei den Hamiten ist die Grenze eine sehr fliessende, was aber nur beweist, dass die Mischung dort eine recht rege gewesen ist ; doch steht es über allem Zweifel, dass die hamitische Religion von Haus aus keine manistischen Opfer kennt.

Das manistische Opfer, welches ich als *Bantuopfer* bezeichnen möchte, besteht in der Darbringung von Naturprodukten an die Verstorbenen. Das schlichte Bantuopfer, welches ich typisch in Südostafrika vorfinde, besteht darin, dass man den Verstorbenen Speise und Trank als da sind Mehl, Fleisch, Bier, Palmwein und Tabak auf das Grab niederlegt oder an einen bestimmten Ort, im Glauben, dass sie davon geniessen.

Wenn bei manchen afrikanischen Völkern an Stelle dieser Speiseopfer Schlachtopfer treten, indem Ziegen, Schafe oder Rinder am Grabe geschlachtet werden, so möchte ich dies als spätere Einwirkung einer anderen Kultur ansehen, deren Hauptnahrungsmittel das Fleisch der Haustiere gewesen ist.

Auch Scheinopfer an die Verstorbenen sind nicht selten. Sie sollen wenigstens den guten Willen dessen bekunden, der nicht in der Lage ist, Opfer darzubringen. Wenn ein *Thonga*häuptling (S. Ost Afrika) in grosse Not und Drangsal gerät, so dass er von allem beraubt ist, so opfert er seinen Speichel. Er bekundet sein Elend dadurch, dass er sein Haupt traurig auf die Seite neigt. Er hofft, dass die Geister, durch diese Jammergestalt bewogen, sich seiner erbarmen werden, auch wenn er gar nichts opfern kann.

Wenn der *Moschi* (Kilimandscharo) nichts hat, was er den

Seinen als Gabe opfern könnte, so borgt er sich etwas Eleusinekorn von ihnen, d. i. Erde, die er aufhebt mit den Worten : « Hier ist Eleusinekorn ; es ist euer Eigentum, das ich von euch leihe, bis ich anderes wirkliches erlange und euch spende. Erhöret, erhöret, o Wunderbare... Erhaltet mir das Leben und schenkt mir Gesundheit. Oder wie soll ich es denn machen, nach eurer Meinung. Habt Geduld ; ich will Gras schneiden, bis ich eine Ziege als Futterlohn erhalte, die werde ich euch spenden. Wenn ihr mich so bedrängt, werdet ihr dann etwas erhalten ? Unmöglich, Ihr werdet von euresgleichen ausgelacht werden. So behütet mich denn, dann werdet ihr das eurige erhalten » (1).

Der Beweggrund des manistischen Opfers ist in erster Linie die Furcht vor den Verstorbenen, weniger die Pietät. Jeder Traum, jede Krankheit, jeder Unglücksfall ist ein Zeichen dafür, dass ein Geist unzufrieden ist und ein Opfer erheischt.

Der Seelenglaube der Afrikaner ist bis heute noch nicht genügend aufgeklärt. Immerhin steht es fest, dass viele Völker jedem Dinge eine oder mehrere Seelen zuschreiben. Auch beim Opfer müssen wir diese Anschauung im Auge behalten. Der Geist des Verstorbenen isst nicht das Sinnfällige des Opfers, sondern nur die Seele desselben. Darum kann das Opfer von den Umstehenden genossen werden. « Wir Lebenden geniessen das ganze Fleisch samt dem Blut. Was aber die Geister anbetrifft, so ist deren Teil das Leben der Ziege, das ein Schatten ist, das gelangt zu ihnen hin und stellt die ihnen entsprechende Ziege dar » (2), sagt der *Moschi* von Kilimandscharo. In Kamerun herrscht die gleiche Anschauung. Die *Gàn* lassen die Opfergaben nur kurze Zeit am Grabe stehen ; dann aber kommen sie, um sie zu geniessen. So halten es auch andere Stämme. Das dürfte jedoch nicht die ursprüngliche Anschauung sein, vielmehr wird die ältere auch die des Süd-Ostens sein. Hier gilt die Opfergabe als sacrosanct und darf von niemandem, in wenigen Fällen nur vom *Njarumbi* (Totengräber) genossen werden, der schon zu Lebzeiten mit dem Verstorbenen in ein besonderes Verhältnis getreten war.

Diese Schicht kennt auch die Menschenopfer nicht. Sie finden

(1) RAUM, *Die Religion der Landschaft* Moschi *am Kilimandscharo*, im *Archiv für Religionswissenschaft*, 1911, s. 159.

(2) Ebenda.

sich nicht im ganzen Gebiete. Der Südosten, der Osten bis zum Kongo ist fast ganz frei davon. Soweit sich Menschenopfer vorfinden, müssen sie als Import einer fremden Schichte angesehen werden. Die manistische Schichte kennt nämlich auch die Sklaverei nicht. Als jedoch jene Kultur sich in Afrika auszubreiten begann, welche die Sklaverei mit sich führte, und auch Menschenopfer in ihrer Art übte, sich dann mit dem Manismus vereinigte, da wurden die Menschenopfer beim Begräbnis und bei den Totenfeierlichkeiten geübt. So ist es zu erklären, dass ein Grossteil der Gebiete mit manistischen Opfern frei ist von Menschenopfern, soweit nämlich als sie frei blieben von dem Einflusse jener Kultur. Wo sie aber herrschend geworden ist, da müssen die Frauen und Sklaven ihrem Herrn ins Jenseits folgen, weil er drüben ihrer gebraucht. Sie werden darum entweder lebendig mit ihm begraben, oder an seinem Grabe getötet. Das Centrum dieser Menschenopfer scheint das Nigergebiet zu sein. Auch der Kongo ist stark davon beherrscht. Ausstrahlungen gingen und gehen bis zum Sambesi, wo im alten *Manamotapa*reich viele Menschenopfer dargebracht wurden. Sie sind mit der *Manamotapa*kultur heute völlig verschwunden, ein weiterer Beleg dafür, dass diese Kultur, welche das Menschenopfer mitbrachte, eben eine fremde war und keine Wurzel gefasst hatte.

Noch ein weiteres geht aus dem manistischen Opfer hervor. Es ist sattsam bekannt, dass die Bantu irgendeinen Begriff von Gott haben. Dass dieser Gott verschieden ist von den Manen wird dadurch deutlicher, dass ihm, mag er *Mulungu*, *Nzambi* oder *Leza* heissen, niemals geopfert wird, während doch allen anderen Geistern reichliche Opfer dargebracht werden. Er ist eben nicht wie die Geister auf die Menschen böse ; er schadet niemandem, denn er ist gut. Er kümmert sich auch kaum je um die Welt. Warum ihm dann opfern, er braucht ja nicht beschwichtigt werden. Wo aber dem höchsten Wesen dennoch geopfert wird, da haben wir einen anderen Gott als den Bantugott vor uns.

Beim manistischen Opfer liegt keine Tendenz vor die Opfergabe zu zerstören ; sie ist wesentlich eine Speise, manchmal auch ein Gebrauchsgegenstand für den Toten. Brandopfer im eigentlichen Sinne kommen im Süden und Osten kaum vor.

Wohl werden geröstete Speisen dargebracht und manchmal wird auch gesagt, dass der Opferduft den Geistern wohlgefällig sei.

Auch der Kanibalismus scheint mit diesem Opfer nicht zusammenzuhängen.

Nicht selten sind auch die Erstlingsopfer, welche den Ahnen dargebracht werden, so bei den *Baila, Sulu* und *Thonga* im Süden. Die Ahnen, welche die ersten Besitzer der Felder gewesen sind, sollen auch zuerst von der Ernte geniessen.

Die Opfer, welche privat und öffentlich sein können, werden im Süden und Osten vom Hausvater oder vom Häuptling dargebracht. In Westafrika tritt jedoch (wohl nicht ursprünglich) auch ein Priester an seine Stelle.

2. — *Das animistische Opfer.* — Diese Schichte hat ihr Verbreitungsgebiet in Westafrika. Sie ist nicht gemeinafrikanisch. Der ganze Süden, die grössten Teile des Ostens, das Osthorn, sind frei von diesem Einfluss. Die westafrikanische Schichte des Opfers, welche ich die *animistische* nennen möchte, hat scheinbar ihr Zentrum am Niger. Sie ist aber stärker vertreten westlich davon als östlich, wo sie am Kongo aber immerhin noch die herrschende ist ; Ausläufer des animistischen Opfers reichen bis zum Viktoria Nyansa (Uganda) im Norden, und in südöstlicher Richtung bis zur Südspitze des Nyassasees und zum Sambesidelta.

Animistisch nenne ich dieses Opfer, weil es Geistern dargebracht wird und zwar im Unterschiede von den vorhergehenden nur Naturgeistern. Es sind freie Geister, welche in beliebigen Gegenständen ihren Aufenthalt aufschlagen können. Es sind Berg-, Baum-, Wald-, Wassergeister, welche im Meere, in den Flüssen und in den Quellen hausen. Sie üben verschiedene Funktionen dem Menschen gegenüber aus. Der eine ist Herr über Tod und Leben ; der andere schickt die Krankheiten ; ein dritter ist der Erntegeist, Kriegsgeist u. s. w. Mit dem Manismus geht der Animismus die Verbindung ein, dass die Ahnenseelen Geister zweiter Ordnung werden.

Meistenteils, ich möchte sagen gewöhnlich, ist die Anschauung verbreitet, dass über den Geistern ein Geist herrscht, von dem sie abhängen, nämlich Gott, der gut ist, der sich aber um die Welt nicht kümmert. Also die gleiche Anschauung wie

im Manismus. Wohl und Wehe der Menschen liegt allein in den Händen der Geister. Da sie jedoch dem Menschen feindlich gegenüber stehen, so sieht sich der Eingeborene genötigt, ihnen zu opfern, um sie günstig zu stimmen, sie zu versöhnen. Das geht oft so weit, dass er sein Hab und Gut für diese Angelegenheit hergibt. Nicht Verehrung und Dankbarkeit ist der Beweggrund dazu, sondern Scheu und Furcht und die Sucht sie sich genehm zu stimmen. Dabei werden oft die höheren gegen die niederen Geister ausgespielt.

Ein Priestertum reguliert die Opfer dieser Gruppe, die sogenannten Fetischpriester. Sie geben an, was für ein Opfer der einzelne Geist verlangt, wann und wo es dargebracht werden soll.

Die Blutopfer und zumal die Menschenopfer sind hier gerade zuhause. Dabei scheint ein besonderes Gewicht darauf gelegt zu werden, dass das Opfer grausam gequält und zu Tode gemartert werde. In besonderer Gefahr bringen die *Aschanti* der Schutzgottheit der Stadt ein neugeborenes Kind zum Opfer, indem ihm Glied für Glied abgerissen und verstreut wird.

Die *Tschi*völker bringen Menschenopfer den Flussgeistern dar. Ein Mann und eine Frau werden am Ufer enthauptet und das Fleisch den geheiligten Krokodilen zum Frasse hingeworfen.

Zur Zeit grosser Dürre wird ein Mann dem Regengotte und zur Zeit übermässigen Regens dem Sonnengotte eine Frau geopfert.

Die Opfer werden gewöhnlich derartig vollführt, dass man das Blut über den Götzen, oder was auch immer Sitz des Geistes ist, fliessen lässt. Oft werden Schnitte hinein gemacht, wie z. B. in einen Baum, damit er das Blut besser aufsaugen könne. Vielfach wird das Blut über ihn geschmiert. Die Speise wird ihm in den geöffneten Mund gestopft oder auch vorgesetzt. Es sind recht blutdürstige Geister. Blut ist eben der Sitz und Träger der Seele. Die Geister geniessen nämlich nicht das Materielle, das Sichtbare, sondern nur die Seele, welche im Blute wohnt ; darum muss soviel Blut fliessen. (Wir haben bereits erwähnt, dass diese Anschauung auch in einzelne Gebiete des manistischen Opfers eingedrungen ist). Es ist eine zu beachtende Tatsache, dass Speiseopfer in dieser Schichte

stark zurücktreten. Sie kommen wohl vor. Auch Tieropfer sind recht zahlreich, aber am meisten geschätzt sind die Menschenopfer. Wie sich ein Gewährsmann äussert, stellen die verschiedenen Arten verschiedene Abstufungen dar. Je nach der Wichtigkeit der Sache muss auch das Opfer beschaffen sein. Dem von uns so verabscheuten Menschenopfer liegt hier eine hohe Idee unter, nämlich die, dass der Gottheit das Höchste geopfert wird, was es gibt, der Mensch. In besonders wichtigen Angelegenheiten opfert der Häuptling sein eigenes Kind, manchmal wird er auch selber geopfert.

Die Entstehung des Menschenopfers legen wir begründeter Weise in die Schichte des Animismus und nicht des Manismus. Der Animismus mag vielleicht über das Sühnopfer, welches in dieser Schichte vorkommt, zum Menschenopfer gekommen sein. Bestimmte Vergehen werden mit dem Tode gesühnt. Der Schuldige muss selber den Tod erleiden oder er muss für einen Ersatz sorgen, zumeist einen Sklaven ; in gewissen Fällen genügt jedoch auch ein Tier.

Hier ist der Ort, um etwas über den Fetischismus zu sagen. Seine Verbreitung deckt sich wesentlich mit dem animistischen Opfer. Der eigentliche Fetischismus geht der Küste entlang vom Senegal an. Er bedeckt das Nigerdelta und breitet sich zwischen Kongo, Kwango und Kassai aus. Er verflüchtigt sich dann immermehr zumal nach dem Südosten, wo er sozusagen fast verschwindet, obwohl wir dort animistische Opfer noch antreffen. Das Gebiet des letzteren ist darum weiter als das des Fetischismus. Darum zumal möchte ich die beiden, obwohl sie zumeist ineinander verwachsen auftreten, als zwei getrennte Erscheinungen betrachten.

Welches Opfer dem Fetischismus zukommt, (es scheinen verschiedene Zauberopfer ihm eigen zu sein, zumal jene, welche in den Geheimgesellschaften geübt werden), kann ich heute nicht ausmachen. Bisher wurden in den Publikationen der Animismus und der Fetischismus nicht genügend auseinandergehalten, sondern meistens als eines aufgefasst. Doch glaube ich den Unterschied betonen zu müssen. Auch der Eingeborne hält sie auseinander. Der Fetischismus ist überhaupt keine Religion, da die Verehrung eines persönlichen Wesens fehlt. Vielmehr, und das ist für die Aufassung des Fetischismus

von Bedeutung, wird *einem beliebigen Gegenstande und Wesen durch bestimmte Sprüche und Formeln Zauberkraft eingeimpft.* Somit ist das Fetischopfer, soweit es vorkommt, kein Opfer, sondern ein Zauberritus.

3. — *Das Gottesopfer.* — Ein völlig anderes Gepräge trägt das afrikanische Gottesopfer. Im Gegensatz zu den animistischen und auch manistischen wird es nicht aus Furcht geboren. Es ist kein Abwehropfer, sondern Bitt- und Dankopfer aus einer Art Pflicht- oder Verbindlichkeitsgefühl herausgewachsen. Wir müssen mehrere Gruppen unterscheiden.

Das Ahnen-Gottesopfer. — Ich setze dieses Opfer an die erste Stelle, weil es eine Verwandtschaft mit dem manistischen Opfer aufweist. Dem Uhrahnen, welcher alle Züge der Bantugottheit trägt, werden Opfer dargebracht. Dies Opfer haben im Süden die Kaffernstämme, zumal die *Sulu* mit ihrem *Unkulukulu*, und im Nilgebiet die *Dinka* und *Schilluk*stämme. Von da aus taucht es weiter im Süden am Viktoria Nyanza, z. B. bei den *Waganda* auf, aber verrankt mit anderen Opfererscheinungen. Diese Gottheiten oder göttliche Ahnen sind die Urväter der Könige, des Stammes überhaupt. Bei manchen Stämmen, z. B. den *Dinka*, ist über diesem Urahnen noch eine Gottheit zu beobachten, welche aber nicht verehrt wird.

Das Hamiten-Gottesopfer. — Ein recht typisches Gottesopfer für Afrika ist jenes der Hamitenvölker und Hamitoiden, wie es bei den *Galla*, *Turkana*, *Suk*, *Massai* u. a. anzutreffen ist. Auch südlich gelegene Stämme, wie die *Baila* und *Hottentotten* scheinen es zu kennen. Andere Stämme des Südens stehen unter dem Einfluss des Hamitenopfers.

Zur Charakteristik dieses Opfers sei folgendes bemerkt. Der Hamite opfert von seinen Früchten und seinen Herden, indem er Mehl ausstreut, Honig, Bier und Blut ausgiesst, Fleisch in alle Richtungen verstreut. Wenn ein Vogel ein solches Fleischstück in die Lüfte wegführt, glauben z. B. die *Galla*, dass er hinfliege, um es Gott zu zeigen.

Die Brandopfer sind hier zahlreich. Honig, Fleischstücke und Fett werden auf glühenden Kohlen verbrannt, damit ihr Duft zum Himmel emporsteige und Gottes Aufmerksamkeit auf die Opfernden lenke. Er schaut dann herab auf sie und wenn der Rauch gut war, (d. h. die Opfer gross genug), so macht er deren Leiden ein Ende (*Elgeyo*).

Die *Wandorobbo*-Frauen bitten derart um Kinder, dass sie sich um ein Feuer herumhocken, in welches sie Reste von Honigbier hineinwerfen, die zumeist aus Wachsteilen bestehen, damit der Duft zu Gott emporsteige.

Die *Akikuin* legen das Opfertier an den Fuss eines hohen Baumes nieder. Man glaubt, dass sich Gott wie ein Affe von oben herablässt, um das Opfer zu geniessen. Ein alter Mann, der als Priester fungiert, horcht am Stamme, ob er nicht im Rauschen des Baumes Gottes Stimme vernehme.

Um nicht zu ermüden, nur noch einen kurzen Beleg von den *Baila* oder *Mashukulumbe*. Wenn in Familienmitglied erkrankt, so betet der Hausvater zu *Leza*, er möchte das Kind verschonen : « *Leave Thy child, that he must trust Thee, Eternal One ! We pray to Thee ; Thou art the great Chief !* » Dann füllt er seinen Mund mit Wasser und spritzt es als Opfer auf den Boden (1).

Die Erstlingsopfer sind dieser Schichte eigen. Die *Massai*-frau opfert bei jedem Gebet ein wenig Milch, die *Galla* die Erstlinge von den Feldfrüchten und Herden. Der *Ila*mann bläst die ersten Rauchwolken seiner Pfeife in die Luft als Opfer an Gott, zum Danke für verliehene Gesundheit, indem er zugleich fleht : « Gib mir viel Glück diesen Tag ».

Opfer an die Sonne. — (*Wakindiga* und benachbarte Stämme im Abflusslosen Gebiete). Der Sonnengottheit wird nach Erlegung eines Wildes geopfert. « Nach Alter und Geschlecht in Gruppen geteilt, hocken die Männer, die Jünglinge, Weiber und Mädchen um das erbeutete Wild herum. Der Kampälteste zerlegt das Tier, schneidet alsdann fingerdicke, etwa zehn bis zwanzig Zentimeter lange Streifen vom besten Fleische ab, wendet sich gegen Osten und spricht ein längeres Dankgebet : « *Ishoie !* Jeden Morgen kommst Du von dort her zu uns, Deinen *Wakindiga*. Du behütest und beschützest uns vor grossen Gefahren und hast uns heute viel, viel Fleisch bescheert. Nimm vom Besten eine Probe und bewahre uns deine Huld auch für die Zukunft ». Nach diesen Worten wirft er einige der Streifen Fleisch nach Osten in den Busch, wendet sich dann nach Westen, spricht ein ähnliches Gebet, und wirft auch hier die

(1) Murray DALE, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, London, 1920.

Dankgaben für *Ishoie* hin. Nach einer kurzen Pause ergreift er abermals das Wort, um auch die Stammesmutter aller Wakindiga, die *Hibaako*, um tatkräftigen Schutz und Hülfe anzurufen. Auch ihr wird eine Hand voll Fleisch dargebracht (1).

Das Gottesopfer in Westafrika. — Im Westen finden wir eine weitere Gruppe von Gottesopfern an der Guineaküste entlang bis zum Kongo hinab. Im inneren Kongogebiet scheint es sich nicht mehr vorzufinden, vielmehr ist hier das manistische höchste Wesen heimisch. Während nun im Osten das Hamitengottesopfer derart in den Vordergrund tritt, dass es das herrschende wird, so tritt das Gottesopfer an der Westküste gegen die anderen stark zurück, dass es vielen Beobachtern entgeht. Es besteht in Libationen, Speise- und Blutopfern. Menschenopfer scheinen vollkommen zu fehlen. In Togo heisst das höchste Wesen *Mavu*. Nicht jedermann opfert ihm, sondern nur der *Mavu*priester. Ehe er isst oder trinkt, gibt er zuvor Gott seine Gabe.

Das Pygmäenopfer. — Als die letzte Schichte der afrikanischen Gottesopfer müssen wir noch jene der Zwergvölker streifen. Die Pygmäen ziehen sich in Gruppen quer durch Afrika. Sie bewohnen den vegetationsreichen Teil. Sie befinden sich zurückgedrängt auf das Seengebiet und die undurchdringlichen Urwälder des Kongo. Die Buschmänner der Kalahari zählen wir zu ihnen.

Über das Opfer der letzteren ist leider nichts zuverlässiges bekannt.

Das Pygmäenopfer ist ein Gottesopfer. Viele Autoren betonen es geradezu, dass bei ihnen von Animismus oder Manismus keine Spur zu finden sei. Eine zweifache Art des Opferns ist den Pygmäen eigen. Entweder werden die Opfergegenstände an einem Orte unter einem Baume liegen gelassen, oder sie werden verbrannt.

Ein *Bong*-Pygmäe erzählte : « Wenn ich einen Büffel erlege, so lege ich ein Stück Fleisch aufs Feuer. Ein Teil verbrennt, der ist für *Waka* (Gott), den anderen esse ich selbst » (Le Roy). Ich glaube nicht, dass die *destructio rei* in diesem Falle intendiert sei ; vielmehr liegt wohl der Gedanke nahe, dass der Opferrauch zu Gott emporsteigen soll.

---

(1) Reche, *Zur Ethnographie des Abflusslosen Gebietes*, Hamburg, 1914.

Powell COTTON erzählt von einem Pygmäenstamme, dass er beim Wechseln eines Jagdgrundes Speisen für den höchsten Geist hinterlassen habe, indem ein jeder ein solches Päckchen niederlegte, damit er ihnen auch auf dem anderen Grunde Glück verleihen möchte.

Somit stellt sich uns das Pygmäenopfer dar als die Darbringung von den Erträgnissen, vom Sammeln der Fleisch- und Pflanzennahrung. Oft bringt man die Erstlinge Gott dar.

Das Sühnopfer. — Wenn ich es nun unternehme das Sühnopfer in Afrika zu skizzieren, so geschieht es, weil gerade ihm eine besonders wichtige Stellung zukommt.

Es ist mir wohl bekannt, dass man die verschiedenen Opferarten als da sind, Bitt-, Dank- und Sühnopfer für Afrika nicht gelten lassen will. Der Neger bittet nur, dass das Unheil von ihm abgewendet werde, sagt man. Dennoch entspricht diese Anschauung nicht den Tatsachen. Gewiss steht das Bittopfer im Vordergrunde. Zumal das animistich-manistische ist ein solches, vielleicht würde es bezeichnender Preventivopfer genannt. « Damit Du mir nichts antuest, opfere ich Dir dies und jenes ».

Trotzdem ist auch das Dankopfer gut belegt. Nach der Jagd, nach einer gewonnenen Schlacht werden Dankopfer dargebracht. Auch die zahlreichen Erstlingsopfer tragen Dankescharakter. Das Sühnopfer ist gleichfalls belegt und zwar am meisten im Nigerdelta und westlich davon. Hier tritt es oft in der Art des Sündenbockes auf. In Togo wird z. B. ein Böckchen mit Erde beschmiert, zum Sinnbild, dass ihm die Sünden aufgeladen werden. Es wird nicht getötet, sondern bleibt sich selbst überlassen. Ähnliche Opfer haben die *Waganda*, die *Makalaka* südlich vom Sambesi, die *Haussa* und die Völker am Scharifluss im Norden.

Vom Opferkult der *Akra*neger wird geradezu gesagt, dass ihm vornehmlich die Idee zugrunde liege, dass durch das Opfer, mag es blutig oder unblutig sein, ein Sühneakt vollzogen werden soll, wodurch einerseits Unrecht und Sünde gesühnt und andererseits der daraufruhende Fluch mit seinem Unheil und Verderben weggewischt werden sollen. In schweren Fällen wird jedoch Blut als Sühne gefordert. Die *Yoruba* bringen von Zeit zu Zeit Menschenopfer für das ganze Volk dar. Vor dem Hinschlachten werden solchen alle Annehmlichkeiten gewährt.

Zum Opferplatz werden sie im Triumph durch die Strassen geführt. Beim Vorbeigehen treten die Menschen aus den Hütten, legen ihre Hände auf das Haupt des Opfers, « *that they may transfer to him their sin, guilt, trouble and death* » (1). (Stellvertretendes Sühnopfer).

Ähnlich werden auch Tiere als Sühnopfer dargebracht. Bei den *Bavili* nördlich des Kongo herrscht die Sitte, dass wenn jemand ein todeswürdiges Verbrechen begangen hat, er sterben muss. Nur wenn jemand gegen dessen Tötung protestiert, so kann an seiner Statt eine Ziege geopfert werden.

Ein typisches Sühnopfer wird von den *Baila* berichtet. Bei Gelegenheit eines Mordes werden von den als Busse zu zahlenden Rindern einzelne dem *Shimunenga* (Ahnherrn) geopfert, da der Mord gegen ihn gerichtet war. *Shimunenga* wiederum bringt die Schattenseele des Opfers *Leza* dar als Sühne, denn *Shimunenga* ist irgendwie bei *Leza* für seine Leute verantwortlich.

Der *Massai* opfert an der Stelle, wo er eine schwangere Frau getötet hatte, ein schwarzes trächtiges Schaf, indem er vorher seine Sünde bekennt und um Vergebung bittet. Das Opfertier lässt er an Ort und Stelle liegen.

Bischof HENNEMANN bezeichnet die Jünglingsweihe in Kamerun als den Kern einer Sühnezeremonie (*So*-Ritus). Dieser Ritus wird von jenen Häuptlingen veranstaltet, bei welchen die meisten Unglücksfälle im Jahre vorgefallen sind, die man als Strafe für bewusste und unbewusste Gesetzesübertretungen ansieht. Die Jünglingsweihe bildet den Mittelpunkt. Die Jünglinge werden dem Tode geweiht, jedoch wird an ihrer Stelle eine Ziege geopfert, die man *So* (eine Antilopenart) nennt (2).

Aus dieser sporadischen Verbreitung des Sühnopfers mag füglich der Schluss gezogen werden, dass es weiter verbreitet ist ; doch die Quellen schweigen davon.

Die Manisten scheinen das Sühnopfer gar nicht zu kennen. Auch bei den Pygmäen ist es in keiner Weise belegt. Aus den wenigen Nachrichten, die über das Sühnopfer reden, gehörte es der hamitischen und der westafrikanischen Schichte an und zwar soweit das Gottesopfer reicht.

---

(1) DENNET, *At the back of the black Man's mind*, London, 1906, p. 263.

(2) HENNEMANN, *Die religiösen Vorstellungen der heidnischen Bewohner Süd-Kameruns*, Freiburg, 1920.

Es will mir scheinen, und die meisten Zeugnisse deuten es an, dass es sich in diesen Fällen nur um die Sühne irgend eines sozialen Vergehens handelt.

II. — DAS ALTER DER OPFER.

Wenn wir nach dem Alter der verschiedenen Opferschichten fragen, so werden wir am ehesten durch das Kartenbild darüber belehrt; wir brauchen nur die Kriterien anzuwenden, welche uns die kulturhistorische Methode in der Ethnologie an die Hand gibt (1).

Von den drei Opferarten, welche die grössten Gebiete in Afrika einnehmen, muss die manistische die älteste sein, nicht etwa deswegen, weil sie die grösste Verbreitung aufweist, sondern weil sie sowohl im Osten von der Hamitenschichte und zumal im Westen von der animistischen teilweise überlagert resp. verdunkelt, verdrängt wird. Das Überlagerte ist aber immer älter als das Überlagernde.

Ob weiterhin das animistische, oder das Hamitenopfer älter ist lässt sich aus unserer Studie nicht erschliessen, weil beide zwei getrennte Gebiete bedecken ; doch will mir scheinen, als ob das Hamitenopfer sich früher in einem Längsstreifen den Seen entlang nach Südwesten verbreitet hat und erst später durch das animistische, von N. Westen kommende, durchbrochen wurde.

Als älter aber als die drei eben genannten grossen Schichten müssen wir die sonst noch besprochenen Opfer ansehen. Sie bilden Enklaven, oft und oft durchbrochen, zurückgedrängt und verstreut. Welches jedoch von ihnen das älteste ist, muss dahingestellt bleiben. Das eine geht jedoch mit ziemlicher Deutlichkeit hervor, dass das Opfer an den Urahnen eine weite Verbreitung in Afrika hatte.

Zusammenfassend glaube ich als Resultat der Studie sagen zu können, dass das Pygmäen-Gottesopfer, das Opfer an die Sonnengottheit, jenes an den Urahnen, der die Züge der Gottheit

(1) Der Vortrag ist an der Hand einer dafür ausgearbeiteten Karte gehalten worden, welche die Verteilung der verschiedenen Opfer durch entsprechende Schattierungen zum Ausdruck brachte. Die Kartenskizzen, sowohl wie die nötigen Belege, konnten dem Vortrage hier nicht beigegeben werden.

angenommen hat, die ältesten sind. Das jüngste Opfer in Afrika ist jedoch das von Menschenblut triefende animistische der Westküste.

Die Frage nach dem Sinne des afrikanischen Opfers, dem Ursprunge desselben, kann vom afrikanischen Standpunkte allein sicherlich nicht beantwortet werden. Zu diesem Zwecke müsste der Vergleich des Opfers aller Primitiven herangezogen werden. Immerhin ist die Frage nach dem Sinne der afrikanischen Opfer berechtigt.

Die Beantwortung der Frage ist uns dadurch wesentlich erleichtert, dass wir auf historischem Wege das älteste afrikanische Opfer erschlossen haben. Die ersten Opfer können nur allein in Frage kommen.

Als echt afrikanisch sehe ich das manistische Opfer an, wenn auch noch vor ihm andere Opfer liegen, die wir aber nur als kleine Enklaven kennen.

Der Grundgedanke des afrikanischen Opfers ist das Darbringen einer Gabe von seiner eigenen Habe an ein übermenschliches (aussermenschliches) Wesen, aus den verschiedensten Motiven. Bei den Pygmäen scheint es die Anerkennung der Oberhoheit des höchsten Wesens zu sein, vielleicht besser die Zahlung der Nutznützungsgebühr für Früchte und Wild. Dieses kommt im Erstlingsopfer zweifellos zum Ausdruck. Demselben Gedanken begegnen wir bei den Manisten in dem einen Falle, da Erstlinge der Felder den ersten Besitzern derselben, auch wenn sie stammfremd waren, dargebracht werden.

Sonst aber ist das Motiv des manistischen Opfers die Furcht. Die Verstorbenen wachen darüber, dass die Überlebenden ihre Bedürfnisse im Jenseits befriedigen. Sie drohen mit ihrer Rache, wenn es nicht geschieht ; und einer solchen Rache geht der Eingeborene aus dem Wege, indem er den Manen Opfer darbringt (1).

---

(1) Die Idee des afrikanischen Opfers wird jedoch erst dann klarer hervortreten, wenn das Opfer in seiner Gesamtheit (auch das *Was* und *Wie* des Opfers) erforscht vor uns liegt.

[17] Le sacrifice dans l'Inde et les Indo-Européens,

par M. A.-J. CARNOY, professeur à l'Université de Louvain.

Le sacrifice indo-européen. — Le monument littéraire le plus ancien des peuples de notre famille linguistique est le *Rig-Veda*, cette admirable collection de plus de mille hymnes que le Brahmanisme nous a transmise comme son livre sacré.

Au moment de faire une enquête sur les usages et les idées des Indo-Européens, par rapport au sacrifice, il serait bien naturel que nous nous adressions dès l'abord à ce document imposant tant par son âge (plus de trois mille ans) que par son étendue. Cela s'indiquerait d'autant mieux, que beaucoup de ces poèmes étaient destinés à être chantés pendant les sacrifices et qu'ils font de nombreuses allusions à ces cérémonies.

Toutefois, l'importance même jouée par les rites de l'offrande dans l'Inde a contribué à en compliquer le rituel et à l'éloigner de la simplicité primitive. Force nous est donc de consulter d'abord des sources moins anciennes, mais reproduisant des situations moins complexes. Le texte le plus intéressant est celui dans lequel HÉRODOTE décrit le sacrifice des Perses (I, 132). « Quand quelqu'un veut offrir un sacrifice, dit-il, il conduit l'animal à un lieu exempt d'impuretés, invoque la divinité, ayant sur la tête une tiare et des branches de myrte. Après avoir coupé la victime en morceaux et cuit la viande, il étend une jonchée d'herbe tendre, généralement du trèfle. Il dépose sur elle la viande. Dès que tout est prêt, un mage se présente et entonne une « théogonie » (comme ils disent pour un texte magique). Sans mage, l'on ne peut faire l'offrande. Quelque temps après, le sacrifiant reprend la viande et s'en sert à discrétion ». On a des raisons de croire (1) que les Scythes procédaient de même façon.

Les Germains sacrifiaient également sans feu sacrificiel. Le sang de la victime était recueilli dans un chaudron. On en aspergeait les idoles et les parois du temple. Ensuite, on cuisait la viande et on la consommait en commun (2) en priant le

(1) HÉRODOTE, IV, 60.
(2) MOGK, *Germ. Myth.*, p. 165 — *Reallex.*, III, 307.

dieu d'accorder ce qui était en son pouvoir : la victoire s'il s'agissait de *Wodan*, la paix et la fécondité, si l'on s'adressait à *Njoerdh* ou à *Frey*. Parfois, cette cérémonie s'accompagnait de danses.

TACITE rapporte que les Germains pendaient à des arbres la chair ou, tout au moins, la tête des animaux immolés (1).

Les Russes agissaient plus ou moins de même façon. Ils passaient un licou à la victime et la suspendaient à un arbre jusqu'à ce qu'elle cessât de respirer (2).

Les Slaves et les Lithuaniens, une fois la victime abattue ou étranglée, étalaient aussi les chairs cuites sur un tapis de foin ou les plaçaient dans tous les coins de la maison, en invitant le dieu à en profiter.

Certains termes se rapportant à ces rites se retrouvent dans des langues assez éloignées. L'allemand *weihen*, par exemple, est de la même racine que le latin *victima*. Celle du grec ἅγιος, « sacré » se rattache à celle du sanscrit *yajña*, zend, *yasna*, « sacrifice ». Le zend *spenta*, « sacré, saint », se retrouve avec le même sens que le lithuanien *szventas*. La racine qui exprime l'acte d'invoquer (3) désigne, d'une part, le prêtre des Hindous (*hotar*) et des Iraniens (*zaotar*) et, de l'autre, la divinité à qui on s'adresse (anglais *God*).

Ces coïncidences nous permettent de croire que tous les traits essentiels du sacrifice étaient déjà bien fixés, avant la dispersion.

La liturgie était visiblement assez élémentaire, mais elle comprenait tous les traits essentiels de l'offrande chez les divers peuples. Le désir de présenter aux dieux un repas était clairement exprimé. On se servait de préférence de viande. Il n'est point nécessaire d'expliquer ce fait par des considérations quelque peu totémistiques.

La viande du cheval ou du bœuf constituait, en effet, la nourriture essentielle de l'Indo-Européen, à une date ancienne. Si on cuisait celle-ci, cela signifiait, semble-t-il, tout simplement qu'on devait la préparer pour la divinité, aussi bien qu'on l'aurait fait pour un repas normal. Pour celui-ci, en effet, on

(1) *Annales*, I, 101.
(2) SCHRADER, *Reallexikon*, s. v. *Opfer*.
(3) Sanscrit *juhoti*, « il crie, il invoque ».

rôtissait de grands morceaux de viande, à la broche, au-dessus d'un feu vif. L'emploi de formules, prières ou hymnes, pour inviter le dieu à profiter de l'offrande, à l'agréer, à se montrer généreux en retour, date, également, de cette époque lointaine.

On voit, aussi, que la victime devenait sacrée par l'opération, ce qui signifie dans un sens favorable que son contact était bienfaisant ; de là l'aspersion des murs chez les Germains. D'autre part, on peut se demander si cela n'impliquait pas également le désir de faire disparaître celle-ci après la cérémonie. Le repas en commun répondait à ces deux besoins et réalisait également une certaine fraternisation avec le dieu, quelle que soit, du reste, la forme que cette conception ou cet... instinct prenait dans la conscience de ces gens.

La boisson enivrante dans le sacrifice. — Il est certain que les Indo-Européens connaissaient déjà d'autres sacrifices que celui que nous venons de décrire. En effet, il n'y avait pas de repas complet pour eux sans la boisson enivrante, l'hydromel, dont se repaissent les héros ici-bas, en attendant de le faire soit dans le Walhalla, attablés avec *Wodan*, soit dans l'arbre de *Yama*. La boisson jouait, donc, certainement un rôle dans l'offrande, d'autant plus que l'on savait les dieux célestes très friands du breuvage d'immortalité (ἀμβροσία) contenu dans le merveilleux *graal* du ciel : la lune qu'ils vidaient tous les mois, mais qui se remplissait toujours à nouveau.

Les Grecs racontaient encore que *Kronos* s'était enivré d'hydromel. Toutefois, ce liquide fut remplacé chez les divers peuples par leur boisson favorite : le vin en Italie et en Grèce (celui-ci continuant du reste à s'appeler μέθυ = all. *Met*, « hydromel »), la bière en Germanie ; « *eos sacrificium profanum litare velle, vasque magnum quod vulgo cupam vocant, quod viginti et sex modios amplius minusve capiebat, cerevisia plenum in medio habebant positum. Ad quod vir Dei accessit et sciscitatur quid de illo fieri vellent ? Illi aiunt : deo suo Wodano, quem Mercurium vocant alii, se velle litare* » (1).

Les Perses et les Hindous emploient le *soma* (= zend : *haoma*), dont l'identité botanique est inconnue, car aujourd'hui l'on se sert sous ce nom de plantes diverses (le nom signifie simplement : « jus distillé »), mais que dans les plus vieux

(1) COLUMBANUS, cité par GRIMM, *Mythol.*, t. I (3e éd.), p. 49.

textes on appelle encore parfois *madhu*, « hydromel » (1), bien que le terme de *madhu*, chez les Hindous, s'applique plus proprement à la boisson même tirée du miel, qui continua longtemps à jouer ce rôle dans le culte populaire, à l'époque où le sacrifice officiel et principal des Brahmanes et des riches préférait le *soma*. Le *Rig-Veda* parle en tous cas d'une offrande de *madhu* aux Açvins, divinités correspondant aux Dioscures.

Le *soma* paraît avoir été souvent extrait d'une plante des montagnes appelée par les botanistes *sarcostemma acidum*.

Le rôle du feu. — On se rappelle que l'absence de feu sacrificiel était le trait le plus remarquable de l'antique rituel des Indo-Européens, si on le compare à celui, non seulement des peuples méditerranéens, mais des Hindous. Le feu, en effet, avons-nous vu, ne jouait d'autre rôle dans l'oblation que de préparer le repas des dieux, comme on eût procédé pour celui des hommes.

Il y avait toutefois des circonstances où la combustion avait une signification plus directement religieuse. Dès les temps les plus anciens, semble-t-il, on faisait des offrandes au feu lui-même.

On sait que le feu était l'objet d'une vénération spéciale, et, en particulier, celui du foyer, l'*Hestia* des Grecs, que les Lithuaniens appellent *Ugnis Sventá*. Ces derniers y voyaient la « maîtresse du logis ». Ce terme est également employé par les Indiens (*grhapati*), qui s'adressent à leur *agni* (= lith. *ugnis* = lat. *ignis*) comme à l' « ami » (*atithi*), le « protecteur de la maison », l' « ancêtre ». Il est comme la vie de la famille, qui se continue sans interruption à travers les générations. Il est une des plus merveilleuses manifestations de la vie ou force divine qui anime le monde.

Dans toutes les occasions mémorables de l'existence, on invoquait cet « ami », notamment lors d'un mariage. Les grains d'orge que l'époux mettait dans les mains de sa femme avaient d'abord passé au feu, ce qui assurait une union plus complète des jeunes mariés. Le dixième jour après la naissance d'un enfant, on sacrifiait à *Agni*. On répandait sur lui du beurre pour

(1) SCHRADER, *Lexikon*, s. v. *Opfer*, p. 602.

le faire crépiter en disant : « Comme un père protège son fils, garde, ô Agni, cet enfant » (1).

Agni, comme source de vie, devait faire prospérer le bétail et les cultures.

De même que les Hindous, les Germains nourrissaient le feu, notamment le jour de Noël (2). On jetait dans le foyer une portion de tout ce que l'on mangeait, en criant : « Vois, feu, tu as mangé avec nous ; sois-nous fidèle durant l'année ! »

En Bohême, les miettes des repas appartiennent au feu et il est impie de cracher sur celui-ci. Dans le Telemarken, on jette un peu de crême de lait dans le feu en criant : « *Loki !* » (3).

De même qu'il y avait des foyers de famille, il y en avait pour les villages et les tribus, entourés d'une vénération et, probablement déjà chez les Indo-Européens, d'une attention spéciale. Ce que les Vestales de Rome devaient garder, c'était en somme le foyer de la ville.

Il semble que les Indo-Iraniens aient encore donné plus d'importance à ce culte du feu. On sait notamment que les Mazdéens ont reçu le nom d' « adorateurs du feu », à cause de la grande importance que ce culte occupait parmi eux. Il était l'élément par excellence, la plus belle manifestation d'*Ahura*. D'après les aspects qu'il revêtait, on le nommait successivement : « l'ami » qui entretient la chaleur du corps, « l'admirable » qui fait vivre les plantes et s'échappe d'elles sous forme de flamme par friction, « l'excellent », c'est-à-dire l'éclair qui purifie le ciel, le « très saint », qui brille en présence d'*Ahura Mazda*.

Or, dans l'Iran et dans l'Inde, les *Atharvan* ou « prêtres du feu » deviennent les prêtres par excellence. Ce sont eux qui, à l'époque védique, apparaissent comme les officiants normaux du sacrifice.

Cette seule circonstance pourrait suffire à expliquer qu'une combinaison se soit produite entre le sacrifice carné et celui du feu. Celle-ci avait, du reste, d'autant plus de chance de se réaliser que le feu intervenait déjà :

1° comme moyen de préparer le repas divin,

(1) OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, p. 131.
(2) VON SCHROEDER, *Arische Religion*, t. II, p. 577.
(3) *Ibid.*, t. II, p. 549.

2° comme destructeur des aliments devenus sacrés par la cérémonie,

3° comme conjurateur des forces mauvaises qui eussent pu empêcher l'efficacité de l'opération. De tout temps le feu a été employé comme un moyen d'éloigner les bêtes sauvages et tous les ennemis.

Les sacrifices indiens. — Le sacrifice indien, tel qu'il nous apparaît, déjà fort complexe à l'époque védique et, bien plus encore, dans la période suivante, est donc né d'une combinaison des rites très simples du sacrifice sanglant des Indo-Européens avec ceux qui se rapportaient au culte du breuvage de vie et à celui du feu, d'autre part. Les Indiens connaissaient, toutefois, un grand nombre d'espèces de sacrifices, parmi lesquels celui du *soma* jouait le rôle principal.

On distinguait des sacrifices privés, qui se faisaient sur le feu du foyer, et des sacrifices publics. Les premiers comprenaient les partages de nourriture du type ancien, déjà décrit, et des offrandes aux mânes des ancêtres (*çrâddha*). Les sacrifices publics étaient beaucoup plus solennels. Ils nécessitaient généralement la présence de trois feux. L'un s'appelait *gârhapatya*, « feu du maître de la maison », et représentait l'ancien feu du foyer ; le second, le *âhavanîya*, était plus proprement celui des offrandes, celui des dieux, par lequel ces derniers recevaient l'offrande ; le troisième, le *anvâhâryapacana*, était pour les mânes. Il devait contenter ces derniers et éloigner les mauvais esprits.

On distinguait parmi ces grands sacrifices : le *haviryajña*, qui consistait en une oblation de lait et de beurre, le sacrifice du cheval et celui du *soma*.

Du premier type était notamment la cérémonie qui se célébrait à la pleine lune et à la nouvelle lune (*darsha-pûrnamâsa*). On s'y préparait par le jeûne et la continence.

A l'aurore du jour choisi, on s'acquittait comme de coutume du *agnihotra* ou petite offrande de beurre, présentée matin et soir au feu. On préparait un gâteau de riz et d'orge ; on élevait l'autel (*vedi*) ; on consacrait le bois ; on allumait le bûcher et l'on priait. Suivaient cinq offrandes de beurre et la présentation de deux gâteaux. Le brouet formé de ces éléments était cuit dans le feu (*gârhapatya*) et partagé entre les divers prêtres

et les sacrificateurs. On récitait encore des litanies ; on faisait des pas devant le feu et la cérémonie se terminait.

Le « sacrifice du cheval » était le principal des sacrifices sanglants. Il avait conservé un caractère bien populaire ; le roi y prenait part avec tout le peuple. On suppliait les dieux de rendre le prince victorieux. Avec le temps cette cérémonie prit des proportions considérables et s'accompagna de réjouissances populaires et de récitations épiques, un peu comme dans les centres de pèlerinage du moyen âge.

L'offrande du soma. — Le sacrifice par excellence, pourtant, celui que voulaient s'accorder, pour se régénérer, ceux qui pouvaient se permettre ce luxe, c'était celui du *soma*. Les frais qu'il occasionnait ne permettaient pas au peuple d'y participer autrement que comme témoin ; mais il constituait la ressource principale des prêtres, qui tenaient à en répandre l'usage parmi les gens opulents.

La pratique d'extraire le suc de quelques branches de la plante sacrée, en les pilant dans un mortier, de l'offrir aux divinités du ciel, d'en prendre une partie et de verser le reste sur l'autel du feu, remonte, avons-nous vu, à l'époque indo-iranienne, car les peuples de l'ancienne Perse agissaient de la sorte. Toutefois, dans ce dernier pays, le sacrifice du *haoma*, que ZOROASTRE essaya du reste de bannir, ne devint jamais le rite essentiel du culte. Au contraire, dans l'Inde, dès l'époque védique, et plus encore dans celle qui la suivit, il se développa au point de constituer sous le nom d'*agnistoma*, une liturgie compliquée, dans laquelle beaucoup de pratiques, d'origines diverses, furent absorbées.

MM. CALAND et HENRY en ont donné une description très complète qui peut se résumer comme suit.

Après quatre journées préparatoires, le sacrifice s'accomplissait en un jour, une fois l'an, vers le printemps. Outre le sacrifiant et sa femme, opéraient seize à dix-huit prêtres, parmi lesquels se trouvaient le *brahmane*, présidant la cérémonie et veillant à ce que rites et formules ne fussent pas rendus inefficaces par quelque erreur.

Il réparait immédiatement toute faute commise. Le *hotar* récitait les hymnes ; l'*udgâtar* dirigeait les chœurs ; l'*adhvaryu* était l'officiant le plus actif. On choisissait le terrain et l'on éle-

vait une *çala*. « hutte » (1), avec une ouverture aux quatre points cardinaux. On apportait le nécessaire : peau et corne d'antilope noire, beurre frais, bâton de figuier, gobelet, pot etc. A son arrivée au lieu de l'offrande, le sacrifiant était consacré par la cérémonie de la *diksha*. On lui coupait les ongles et on le baignait. Ensuite, on oignait son corps et ses yeux avec des parfums destinés à conjurer les puissances mauvaises.

Le sacrifiant se revêtait ensuite de la peau d'antilope noire et prenait en main le bâton de figuier. Son épouse recevait également les attributs qui lui revenaient. Le prêtre leur faisait alors à tous les deux les recommandations nécessaires à la bonne réussite des rites.

L'*adhvaryu* aspergeait ensuite la joue droite du sacrifiant en criant : « Que les eaux arrosent pour la vie, la longue vie, la santé ». On enfonçait dans sa barbe des fétus de *darbha* (plante servant à faire la litière destinée à recevoir les dieux qui venaient au sacrifice) ; puis l'homme était rasé.

A la suite de ce traitement, le sacrifiant était consacré, mais devait prendre des précautions extraordinaires, pour ne pas redevenir impur. Il devait même réduire sa nourriture au minimum.

On attendait ainsi le jour du sacrifice. Les prêtres préparaient celui-ci par l'achat de nombreux accessoires et d'une vache destinée à être échangée contre la plante merveilleuse.

Quand on s'était procuré le *soma*, on débarrassait celui-ci des brindilles étrangères qui s'attachaient à ses feuilles. On le chargeait sur un chariot attelé de deux bœufs, en prononçant ces paroles : « Levé avec la vie, la bonne vie, levé avec le suc des plantes, levé avec la vigueur de *Parjanya* (dieu de l'orage et de la pluie), je me suis levé à la suite des immortels ».

A l'endroit du sacrifice, on faisait gonfler le *soma* en l'aspergeant d'eau chaude. On convoquait ensuite tous les dieux et déesses à la cérémonie du pressurage et on achevait la consécration du sacrifiant qui, le cinquième jour, complètement purifié, pouvait s'acquitter des rites sacrés.

Ceux-ci commençaient le cinquième jour.

Les tiges de *soma*, arrosées d'eau lustrale, étaient frappées

(1) Le mot est étymologiquement le même que l'anglais *hall*.

avec des pierres, tant qu'il en sortait du suc. La liqueur obtenue de la sorte était filtrée, avec accompagnement de prières et d'hymnes. Ceux-ci étaient pleins des louanges du *soma* ou des divinités auxquelles on adressait le sacrifice. Les gouttes de *soma* tombant sous le coup des pierres étaient comparées aux eaux du ciel et aux grandes forces de la nature.

On sait, en effet, que le *soma* de la terre n'était qu'une incarnation de celui du ciel, et que le sacrifice notamment avait pour but d'assurer la prospérité du sacrifiant, laquelle dans l'Inde dépend toujours grandement de la pluie.

Les trois feux, les ornements des prêtres, les nombreux ustensiles, l'autel, l'extraction du suc du *soma*, les prières et les chœurs contribuaient à donner à tout ce cérémonial un caractère assez grandiose.

But et inspiration du sacrifice indien. — Quant à l'efficacité et au but du sacrifice, il ne semble pas, en dépit des théories courantes, que les Indiens de l'époque ancienne aient donné une valeur magique à leur offrande.

L'intention le plus souvent et le plus nettement marquée était de régaler les dieux, en leur offrant nourriture, boisson, parfum et un bon siège. Les paroles qui accompagnaient les rites étaient des invitations et des louanges. Ce qu'on cherchait, c'était la faveur du dieu ; c'était son amitié.

Mais de même qu'on ne fête et flatte les puissants de la terre que par espoir d'être aussi bien traité par eux, ainsi également, tout en engageant les dieux à profiter de l'aubaine, on leur disait clairement qu'on espérait la réciprocité : « *dehi me*; *dadâmi te*: donne-moi comme je te donne ». « Bois, fortifie-toi ; ce *soma* que l'on presse est pour toi, Indra, maintenant et toujours. De même que tu as bu l'antique *soma*, ô Indra, bois aussi le nouveau, toi que nous louons... Mais, allons ! personne ne t'empêchera ! Nous te connaissons, toi le maître des trésors. Indra, accorde-nous ton bienfait le plus grand, Seigneur, des cavales fauves » (1). Plus clair et plus bref encore est cet appel : « Goûte donc ce *soma* ; apaise ton désir et ensuite que ce soit ton bon plaisir de répandre tes trésors » (2).

---

(1) *RV*, III, 36, 39. (OLDENBERG, *o. c.*, p. 309).
(2) *RV*, *I*, 54, 9.

A côté de cette recherche de biens matériels, on trouve fréquemment aussi l'espoir de donner satisfaction pour une faute (sacrifice d'expiation).

Peu à peu, on voit prévaloir une conception plus mécanique, plus magique de l'action du sacrifice. Un prêtre, par exemple, dit à *Indra* : « Qu'un autre ne s'empare pas de toi comme un oiseleur d'un oiseau ! » (1).

Ces textes sont toutefois assez rares dans le *Veda*, où l'on voit pourtant s'ébaucher la conception qui fait du sacrifice un moteur des dieux et du monde et le centre même de toute religion.

Les plus anciens hymnes sont encore souvent adressés à *Varuṇa*, à *Mitra* ou à d'autres divinités, jouant un rôle plus important dans les croyances que dans le rituel; mais on s'aperçoit que, de plus en plus, les prières s'adressent au *soma* personnifié, à *Agni*, « le feu », qui apparaît dès lors avant tout comme le « Messager », à *Ushas*, « l'Aurore », dans sa fonction de donneuse du signal pour le sacrifice.

Indra, le dieu fort et guerrier, qui l'emporte au ciel dans la lutte contre les dragons, retenant les eaux prisonnières et qui accorde sur terre la victoire à ses fidèles, est le dieu par excellence de cette nouvelle période et celui auquel on offre le plus grand nombre de sacrifices, parce que c'est le favori de la classe des princes, qui faisaient les frais des grandes cérémonies que nous avons décrites. *Indra*, du reste, c'est le grand buveur de *soma*. Il s'est abreuvé pour augmenter sa force. Quand il est ivre, il tue les démons par milliers. Le sacrifice du *soma*, c'est donc, bien souvent et bien naturellement, celui d'Indra. Le védisme est donc une sorte de *polythéisme ritualiste*. Dans les *Brâhmaṇas*, cela devient du *ritualisme cosmique*. En effet, on se représente désormais le sacrifice comme nécessaire aux dieux, pour qu'ils puissent remplir les fonctions que cette opération les oblige, d'autre part, fatalement à exécuter. Qui officie selon toutes les règles lie le dieu. Mais si les dieux ne sont plus que les agents d'une activité dépendant du sacrifice, ils deviennent superflus : l'acte rituel peut tout. On le considère comme mettant le monde entier en mouvement, comme le pivot de l'univers.

---

(1) *Ibid*, 45, 1.

Le sacrifice à l'époque brahmanique. — Les exagérations du rituel post-védique et son caractère trop nettement aristocratique amenèrent sa décadence et sa disparition. Il ne fut toutefois jamais aboli ; le *Veda* continue encore, en théorie, à être la règle, le livre sacré. En conséquence, l'excellence du sacrifice des trois feux et du *soma* est toujours proclamée, de nos jours comme à la grande époque ; mais, en pratique, seuls quelques enthousiastes ont de temps à autre essayé de ressusciter ces rites.

Naturellement, cette disparition fut graduelle. Il est assez curieux qu'elle ait été favorisée par l'augmentation même du pouvoir des prêtres. En effet, ceux-ci, qui d'abord n'étaient indispensables que pour les grands sacrifices, imposèrent leur présence à toutes les cérémonies du culte domestique. Ce dernier leur assura donc également des revenus, qui leur permirent de renoncer peu à peu aux pratiques par trop coûteuses du grand sacrifice. Dans la littérature post-védique apparaissent les *gṛhya sûtras*, où l'on donne les règles et les formules pour douze cérémonies remontant à des usages fort anciens et que l'on nomme *saṃskâras*. Ils tiennent dans la vie de l'Indien, *mutatis mutandis*, plus ou moins, la place de nos sacrements.

Ce sont des cérémonies et des offrandes que l'on fait à la naissance, à l'imposition du nom, à la puberté, au début de l'initiation aux doctrines religieuses, au mariage etc. Il faut y joindre les rites funéraires et les sacrifices aux ancêtres.

Chaque caste est astreinte, dans des proportions et sous des formes différentes, à accomplir ces rites, qui constituent la condition *sine qua non* de l'appartenance à ces classes à la fois religieuses et sociales.

Ce formalisme est aussi rigoureux que la pensée et la dévotion même sont libres, car il n'est pas rare que, tout en restant dans sa caste, en en pratiquant les obligations, on soit spirituellement l'adhérent d'une secte hindouiste. Le caractère panthéiste et avatârique du brahmanisme se prête en effet à bien des combinaisons.

Ce qui importe, pour rester orthodoxe, c'est de recourir pour le culte à l'office des Brahmanes, de reconnaître leur suprématie sociale et d'admettre en principe que le *Veda* est suprême. C'est parce qu'ils refusent expressément de s'incliner devant

ces dogmes essentiels que les bouddhistes et les jaïnistes sont hérétiques, tandis que les çivaïtes et les vishnouïstes sont orthodoxes.

Ces deux dernières sectes comptent aujourd'hui un très grand nombre d'adhérents parmi les fidèles du brahmanisme. Ils admettent du reste les conceptions essentielles de la religion de l'Inde, avec son pessimisme, sa foi dans la métempsycose et le *karma*, l'aspiration vers le détachement des désirs et de l'existence personnelle ; mais leur culte est simplifié et s'adresse de préférence à une divinité déterminée *Çiva* ou *Vishnu*, dans laquelle actuellement les Brahmes voient une incarnation de la divinité panthéistique.

Le rite des offrandes est, dans ce culte, réduit à très peu de chose : on dépose des fleurs, des mets ou d'autres présents devant les images des dieux. On se contente même souvent de simulacres d'animaux (comme nous faisons pour les *ex-voto*).

Rôle du sacerdoce dans l'Inde et l'Iran. — Dans cette histoire du sacrifice chez les Hindous, on est particulièrement frappé de l'importance jouée par le sacerdoce ; celle-ci atteint son maximum à l'époque post-védique, quand les princes eurent chacun leur *purohita* ou chapelain, qui exerçait une influence considérable sur le gouvernement.

Ce résultat fut l'aboutissement d'une évolution qu'on voit se dessiner dans le *Veda*. Au fur et à mesure que les hymnes à *Agni*, *Indra* et *Soma* augmentent en nombre, on voit les prétentions des brahmanes s'affirmer. Ils revendiquent une origine divine et leur présence aux sacrifices devient d'autant plus nécessaire que ceux-ci deviennent plus traditionnels et compliqués. Comme le sacrifice est suprême, eux aussi sont tout puissants, dit le *Veda* (1), mais en termes voilés. « Je te demande où sont les extrémités de la terre, où est son centre, où est la semence de l'étalon? Je te demande où est le ciel suprême de la parole ? », ce qui signifie : « Cet autel est l'extrémité du monde ; ce sacrifice est le centre de l'univers ; ce *soma* est la semence de l'étalon ; ce Brahmane (qui officie) est le ciel suprême. »

Si le rôle des prêtres n'a cessé d'augmenter en importance

(1) *RV*, I, 164, 34, 35.

à l'époque post-védique, les origines de leur pouvoir sont non seulement védiques, mais pré-védiques, car la présence de l'*atharvan* (prêtre du feu) au sacrifice est, avons-nous vu, signalée aussi loin que nous pouvons remonter dans l'histoire à la fois de l'Iran et de l'Inde. HÉRODOTE ne nous dit-il pas qu'ils doivent lire une « théogonie », pour que la cérémonie soit efficace ? Il s'agissait sans doute d'un *yasht*, c'est-à-dire d'un hymne adressé à quelque divinité, ou plutôt de quelque récit se rapportant aux sacrificateurs mythiques : *Yima* ou *Thraêtaona*. Le rôle du prêtre est donc avant tout de prononcer des *mantras*. Le sens de ce mot oscille sans cesse entre celui de « prière » et de « formule magique ». Si le *Rig-Veda* est surtout un recueil de prières, l'*Atharva-Veda* est en grande partie une collection de textes à vertu magique et ces deux aspects de l'attitude de l'homme envers le surnaturel ou le préternaturel ne cessent d'exister côte à côte.

Chez les Iraniens, le prêtre en général s'appelle « prêtre du feu », comme dans l'Inde (*atharvan*), ce qui s'explique par l'importance si considérable jouée par le culte du feu dans ces deux religions. Mais on dit aussi « brahmane » dans l'Inde et « mage » dans l'Iran. Le sens primitif du premier de ces termes peut se deviner par la comparaison avec l'irlandais *bricht* et le scandinave *brag*, qui désignent l'art de composer des vers à force mystérieuse, des énigmes, des prières efficaces. *Wodan* par exemple, comme dieu du vent, est dit être le premier de tous les chantres et inventer sans cesse de nouveaux *brags* tout-puissants. Nous savons, depuis des découvertes récentes, que les prêtres de la Sogdiane s'appelaient aussi « réciteurs de *brags* » (*balysa*), tout comme ceux de l'Inde *brahman*, c'est-à-dire ceux qui prononcent le *brahman*, « prière, formule ».

L'étymologie du mot *mogu*, « mage », est moins claire. Il y a quelques années, l'auteur de cette communication s'est efforcé de démontrer que ce nom était parent de celui du médecin mythique grec Μαχάων et du mot μηχανή « procédé ».

Il est en tout cas de fait que les anciens décrivent le mage comme pratiquant sur une grande échelle la magie autant que le culte.

Sacerdoce indo-européen. — Si nous consultons la terminologie des autres peuples, nous constatons que le prêtre y appa-

raît avant tout comme celui qui a une science spéciale. De même que l'Inde a son *Veda* et l'Iran son *Avesta*, mots dérivés de la racine de néerl. *weten*, all. *wissen*, les magiciens de l'ancienne Prusse étaient des *Waidler*, les sorciers russes étaient des *vedunu*, les prêtres des Celtes étaient des *dru-wida*, « druides », c'est-à-dire des gens d'un grand savoir. Ceci nous fait remonter, au moins en imagination, à une époque où les Indo-Européens avaient, comme les autres peuples de l'Asie centrale, des sortes de *chamanes*, détenteurs d'un savoir traditionnel et professionnel d'un caractère magico-religieux. Une correspondance assez frappante entre le rythme des vers du *Veda*, celui des formules de la Sogdiane et, dans son principe au moins, la versification grecque permet de croire que cette « science » se composait de formules versifiées, se transmettant oralement du maître au disciple, comme l'art de bien sacrifier. Les anciens nous disent que les prêtres gètes professaient une doctrine sur l'immortalité, et que leur enseignement rappelait, comme celui des druides, les idées de PYTHAGORE. Les mages de l'Iran mettaient l'idée de résurrection fort en évidence et s'occupaient de la formation du monde. La correspondance entre ces divers enseignements sacrés et mystérieux ne doit pas nous entraîner toutefois à croire à la transmission depuis l'époque indo-européenne d'idées élevées, par un sacerdoce bien constitué.

D'autre part, il ne faut pas non plus négliger complètement cet indice. Il est de fait que, dès l'an 2000 av. J.-C. environ, les Indo-Iraniens avaient déjà des familles de prêtres transmettant un enseignement, et parmi lesquelles se sont recrutés non seulement les brahmanes, mais les divers réformateurs de l'Inde et notamment ZOROASTRE. Sans doute, les anciens *chamanes* de la tribu indo-européenne formaient-ils déjà, avant la dispersion, une profession héréditaire, se transmettant une science mystérieuse mais très élémentaire sur ce que deviennent les morts et sur la manière de s'assurer la faveur ou la puissance des dieux ou des esprits, ainsi que des remèdes et des incantations. Le culte proprement dit était indépendant de ces « hommes de science ». C'était le père de famille, le chef de la tribu qui faisait le sacrifice et les prières. Le culte grec et romain, par exemple, est resté plus indépendant du sacerdoce profes-

sionnel, bien qu'il connût également des collèges d'*Arvales* et de *Salii*, à Rome, des servants de certains cultes déterminés, en Grèce, tels que les *Selloi* de Dodone et les *Eumolpidai* d'Eleusis, semblables aux *Gode* des Germains et aux *Gutuatri* des Celtes. Dans d'autres régions, au contraire, au fur et à mesure que le culte devenait moins simple et moins spontané, on recourait, comme dans l'Inde et en Perse, aux services des professionnels.

Ici encore, nous voyons que le caractère réellement religieux, sincère, spontané du culte et de la prière peut dégénérer dans le sens de la magie, non seulement par suite de l'état d'esprit animiste, mais par le formalisme qui guette tout culte qui a une histoire.

En dépit des différences de civilisation, l'âme humaine reste toujours trop semblable à elle-même pour que les diverses attitudes avec lesquelles elle se tourne vers la divinité ne coexistent point en quelque manière et ne puissent reprendre le dessus d'après les circonstances et les milieux, dans des proportions et des formes différentes. Le pire polythéiste, pénétré d'animisme, sous le coup de certaines émotions, s'adressera à un dieu suprême comme nous pourrions le faire, tandis que beaucoup de nos frères et contemporains ont par moments de la religion une conception, sinon magique, du moins mécanique et formaliste qui aboutit à des gestes et des actes fort semblables à ceux des primitifs. Ce qui caractérise les périodes de pensée religieuse, c'est la prévalence relative, mais seulement relative de certaines attitudes. Les étages de ce qu'on appelle l'évolution religieuse se trouvent, en réalité, dans la *psychê* de chacun d'entre nous.

BIBL. — A. BARTH, *Les religions de l'Inde* (*Encyclopédie des Sciences religieuses* de LICHTENBERGER, 1879, t. VI, p. 512-649 ; traduct. anglaise par WOOD, 5e édit., Londres, Routledge, 1922 ; réédit. française dans A. BARTH, *Quarante ans d'Indianisme*, in-8°, Paris, Leroux, 1914, t. I, p. 1-255 — H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, in-8°, Berlin, Hertz, 1894 ; 2e édit., Stuttgart, Cotta, 1917 ; trad. française par V. HENRY, Paris, 1903 — E. W. HOPKINS, *The Religions of India*, in-8°, Boston, Ginn, 1895 ; Londres, Arnold, 1896 — W. CALAND et V. HENRY, *L'Agnistoma*, 2 in-8°, Paris, Leroux, 1906-1907 — E. HARDY, *Die Vedisch-brahmanische Periode der Relig. des alten Indiens*, in-8°, Munster i. W., Aschendorff, 1893 — A. HILLEBRANDT, *Ritualliteratur ; Vedische Opfer und Zauber*, in-8°, Strasbourg, Trübner, 1897 — L. de la

VALLÉE-POUSSIN, *Le Védisme*, in-16, Paris, Bloud, 1909 — J. H. MOULTON, *The Treasure of the Magi*, in-8°, Oxford, Milford, 1917 — M. A. MACDONELL, *Vedic Mythology*, in-8°, Strasbourg, Trübner, 1897 — A.-J. CARNOY et A. B. KEITH, *Indian and Iranian Mythology*, in-8°, Boston, Marschall Jones, 1917.

---

[18] Das Opfer bei den Sumero-Akkadern,

von Professor Dr. Johannes HEHN in Würzburg.

Wenn ich das gesamte keilinschriftliche Material und alle sich daran anschliessenden Fragen hier erörtern wollte, so würden mehrere Stunden erforderlich sein. Denn das Opfer steht, wie in anderen Religionen, so auch bei den Sumerern und Akkadern. von den ältesten Zeiten an im Mittelpunkt des religiösen Lebens und beherrscht den gesamten Kult dieser Völker. Eine Definition des sumerisch-akkadischen Opferbegriffes ist kaum zu geben. Ueber das *Wesen* des Opfers gaben sich jene Völker selbst kaum Rechenschaft. Opfer, Priester und Tempel gehören von den ältesten Zeiten an zusammen. Und wenn ich mit einem Satze aussprechen sollte, was jene Leute mit dem Opfer erstrebten, so würde ich schwerlich allen Beziehungen gerecht werden, die das Opfer in sich schliesst, denn überall, wo man in Verkehr mit den Göttern tritt, seien es freudige oder traurige, öffentliche oder private Anlässe, werden Opfer dargebracht. So weit wir in die Jahrtausende der Geschichte des Zweistromlandes zurückblicken können, immer und überall bestanden bei jenen Völkern Tempel, Priester und Opfer. Was nützt dem Gotte ein schönes Haus, wenn er nicht verehrt wird und wenn er nichts zu essen hat ! Das Opfer bedarf so wenig einer Begründung wie das Gebet. Wie es selbstverständlich ist, dass man einen Gott verehrt und anbetet, so ist es auch selbstverständlich, dass man einen so mächtigen Herrn um seine Hilfe anfleht und dass man ihn durch entsprechende Geschenke in guter Stimmung erhält oder ihm für seine Hilfe dankt. Dass auch in der persischen Zeit das Opferwesen in Babel noch blühte, wussten wir schon vor der Entzifferung der Keilschrift aus dem Buche Daniel, das erzählt, dass dem babylonischen Gotte Bel täglich zwölf Malter Weizenmehl, vierzig Schafe und sechs Krüge Wein dargebracht wurden (*Daniel*, XIV, 2). Wir ersehen aus jenem Berichte, dass das Opfer als *Speise*

für die Gottheit dienen sollte und das stimmt zu den Nachrichten, die wir aus den verschiedenen Zeiten der sumerischen und babylonisch-assyrischen Geschichte haben. « *Akalšu akul, nigašu muhurma* ; iss seine Speise ; nimm doch an sein Opfer », betet der Priester am Bette des Kranken (IV R 17, 54-55). Schon in den ältesten Zeiten war man darauf bedacht, der Gottheit *würdige* Opfer darzubringen, durch *reichliche* und *kostbare* Gaben sie freundlich zu stimmen; dagegen waren Theorien und Systeme jenen Menschen fremd. Wenn wir die Fülle der Gaben lesen, die GUDĒA, der Fürst von Lagaš am Neujahrstage als Vermählungsgeschenke für die Göttin Bau darbrachte, so will er sich seines religiösen Eifers rühmen, aber eine Opfertheorie ist daraus nicht abzuleiten. Um Sie mitten in die Gedankenwelt der Sumerer hineinzuführen, will ich Ihnen hier die Gaben anführen deren Darbringung GUDĒA der bewundernden Nachwelt berichtet. Im alten Tempel waren die Vermählungsgeschenke : 1 fetter Ochse, 1 gemästeter Hammel, 3 fette Hammel, 6 männliche Schafe, 2 Lämmer, 7 Körbe Datteln, 7 Töpfe Butter, 7 Palmmarke, 7 ...Feigen, 7 (Frucht)-Kuchen, 1 ...Gans, 7 Enten, 15 Hühner, 60 Turteltauben (verteilt in) 15..., 60... *suhur*-Fische, (verteilt in) 30..., 30 Talente..., 7 Talente..., 60 Talente *eru*-Holz, das waren die Vermählungsgeschenke der Bau im alten Tempel früher (1). GUDĒA berichtet nun genau, wie er diese Gaben vermehrt hat. Statt *eines* fetten Ochsen spendet er zwei ; statt *eines* gemästeten Hammels zwei u. s. w. Es sind dieselben Gaben, nur in grösserer Menge, ein Beweis dafür, dass man schon in der sumerischen Zeit glaubte, durch möglichst reiche Opfer die Gottheit zu verherrlichen und sich ihr Wohlgefallen zu erwerben.

Die babylonischen und assyrischen Könige führen unter ihren Friedenswerken vor allem ihre Tempel- und Palastbauten auf und werden nicht müde hervorzuheben, wie herrlich sie die Tempel ausgeschmückt haben. In diesem Zusammenhang vergessen sie nicht, zu erzählen, dass sie die Opfer für die Götter mit königlicher Freigebigkeit dargebracht oder gegen früher vermehrt haben. So sagt z. B. NABUCHODONOSSOR auf einem in Babylon gefundenen Tonzylinder : « Seine [Marduks] fetten,

(1) Gudēa Statue G. 3, 8-4, 20, vgl. THUREAU-DANGIN, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften* (Vorderasiatische Bibliothek, I, 1), S. 84 f.

beständigen Opfer, seine reinen Brotopfer (1) steigerte ich noch gegen früher : für jeden Tag einen fetten Grosstier, ein fehlerloses Rind, reine Opfertiere entsprechend den Göttern von Esagila und den Göttern von Babel, Fische, Geflügel, rote (?) Zwiebeln (?), den Schmuck des Rohrdickichts, Honig, Sahne, Milch, feinstes Öl, Sesamwein, süssen Rahm, Rauschtrank der Berge, funkelnden Wein, Wein von Izalla, *Tu'immu*, *Simmini*, *Hilbunim*, *Aranabanim*, *Suham*, *Bitkubatim* und *Bitatim*, gleich dem Wasser des Flusses ohne Zahl auf der Tafel Marduks und Sarpanits, meiner Herrn, liess ich strotzen » (2). An einer anderen Stelle desselben Zylinders (3) zählt er fast mit den gleichen Worten die Gaben für Nebo und Nanā auf, die mit denen für Marduk und Sarpanit erwähnten in der Hauptsache identisch sind. Er fügt dann bei, dass er für die Todesgötter Nergal und Lāz pro Tag 8 Schafe als feste Abgabe bestimmt und die festen Abgaben für die grossen Götter gegen früher erhöht habe (4). Auch sonst rühmt sich NABUCHODONOSSOR ebenso wie andere babylonische Könige gern seiner Frömmigkeit und flicht zum Nachweis dafür ausführliche Aufzählungen der Opfergaben in die Berichte über seine Kriegs- und Friedenstaten ein (5). Besonders ausführlich erwähnt er die Wiedereinrichtung der Fischopfer (6). Kulturgeschichtlich sind diese Opferlisten insofern wertvoll, als sie uns in die Lebenshaltung der Priester Einblick gewähren.

Die Stimmung eines babylonischen Opferfestes gibt uns der Hymnus IV R 20 kund, der die Zurückführung Marduks aus Elam nach Babel feiert. Nach der Schilderung des Elends und der Trauer, die herrschte, als der Gott durch die feindliche Macht fortgeführt war und im Feindesland weilte, wird daran erinnert, dass der König unaufhörlich und inbrünstig flehte, dass der Gott wiederkehren möge. Marduk erhört seine seufzervollen, Tag für Tag fortgesetzten Bitten ; sein Herz fasste Erbarmen und er wandte seinen Nacken der heiligen Stadt

(1) Zu dieser Uebersetzung von *nidbu*, vgl. JENSEN, *Keilinschriftliche Bibliothek*, VI, I, S. 380.

(2) I R 65, I, 13-28, vgl. *Vorderasiatische Bibliothek*, 4. Stück, S. 90 f.

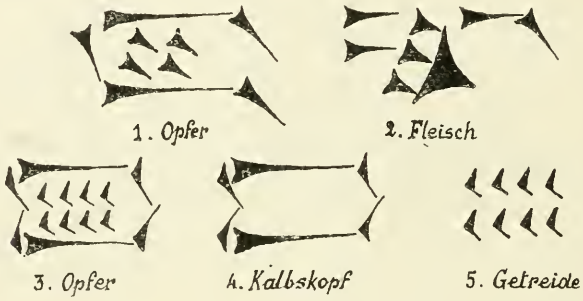
(3) Col. II, 26-35.

(4) II, 36-39.

(5) Inschrift von Wadi-Brisa, IV, 23—V, 18.

(6) Wadi-Brisa, IV, 53—V, 18.

(Babel) wieder zu. Unter Jubel und Jauchzen wird er zurückgeführt. Nun heisst es wörtlich weiter : « Es gewahrten die Leute des Landes sein hohes Bild, den würdigen Herrscher ; sie strahlten, frohlockten ; sie alle schauten auf ihn. Er hielt seinen Einzug, schlug auf seine friedliche Wohnung. Das Tor der Herrlichkeit, die Wohnkammer seiner Herrschaft erglänzte, war voll von Frohlocken. Die Himmel bringen ihren Ueberfluss, die Erde ihre Fülle, das Meer seine Gebühr, das Gebirge seinen Ertrag, ihre Spenden ohne Gleichen, so viel nur Zungen melden können, ihre schwere Last bringen sie dar dem Herrn der Herren. Wild wird in Menge geschlachtet, massenhaft werden Grosstiere dargebracht, die Opfer werden riesig gemacht, aufgefüllt wird das Rauchwerk. Wohlgerüche gehen aus, Düfte



duften. Strotzende (?) Opfer opfert man, voll ists von Jubel... ein Festmahl wird veranstaltet... Himmel und Erde schauen geschmückt den Helden Marduk. » In der Fülle der Opfergaben findet die freudige Begeisterung der Verehrer Marduks ihren Ausdruck. Wir sehen auch hier, dass hinsichtlich der Gaben keine Einschränkung besteht : das Beste, was der Himmel, die Erde und das Meer spenden, legt man in Freude und Dankbarkeit dem Gotte zu Füssen.

Trotzdem müssen von Anfang an für das eigentliche Opfer gewisse Gaben bevorzugt worden sein. Welche es waren, können wir wohl noch aus dem Schriftzeichen für « Opfer » erschliessen. Das Keilschriftzeichen für « Opfer » sieht so aus (siehe oben Nr. 1). Das Zeichen bedeutet : « Opfer » allgemein und speziell « Opferlamm ». In den ältesten archaischen Texten 3-4000 Jahre v. Chr. hat das Zeichen folgende Form (Nr. 3).

Dieses Zeichen besteht aus zwei Bestandteilen : die äussere Umrahmung (Nr. 4) stellt ursprünglich einen Kalbskopf vor und bedeutet junger *Stier* oder junges *Rind*, die acht eingeschriebenen Winkelhacken aber (Nr. 5) stellen ursprünglich eine *Aehre* dar und sind das Schriftzeichen für « Getreide » (1) d. h. um den Gedanken des *Opfers* graphisch darzustellen zeichneten die Sumerer einen Kalbskopf und fügten dazu das Zeichen für Getreide. Daraus ersehen wir ganz klar, welches die Hauptgegenstände des Opfers waren : junge Tiere, speziell Rinder und Getreide. Aber dasselbe Zeichen bedeutet auch « Opferlamm ». Neben dem jungen Stiere und dem Getreide gehört demgemäss das Lamm ursprünglich und in erster Linie zum Opfer. Also schon in dem ältesten Schriftzeichen für Opfer ist der Gedanke an das blutige und unblutige Opfer vereinigt, ebenso wie nach der alttestamentlichen Erzählung der Hirte und der Ackerbauer mit ihren Opfergaben sich das Wohlgefallen Gottes sichern wollten. Im Babylonisch-assyrischen bedeutet das oben angegebene Zeichen für Opfer auch *niqû*, das etymologisch das Trankopfer, die Libation bezeichnet (von *naqû* ausgiessen, libieren), dann aber für Opfer überhaupt und (mit Vorsetzung des Determinativs für Lamm) speziell für das *Opferlamm* gebraucht wurde. Das *Lamm* war eben das hauptsächlichste Opfertier der Sumero-Akkader. Beachtenswert ist, dass dasselbe Zeichen für Opfer doppelt geschrieben *karābu* « wohlgeneigt sein », « Huld erweisen », « segnen » bedeutet, wenn es vom Höheren gegenüber dem Niedereren, dagegen « huldigen », wenn es vom Niedereren gegenüber dem Höheren gebraucht wird. Das Opfer ist eine *Huldigung*, die der Mensch der Gottheit darbringt. Das nämliche Wort *karābu* bedeutet auch « beten ». Die Huldigung schliesst zugleich eine Bitte in sich. Das Zeichen für Opfer wird von den Sumero-Akkadern auch erklärt als : *tēmīqu*, *tēnīnu*, *suppû*, *teslītum*, lauter Ausdrücke für « Gebet », « Flehen », « inbrünstiges Gebet » ; das gleiche Zeichen für Opfer bedeutet ferner *nuḫḫu* « beruhigen », « versöhnen » (2). Opfer und Gebet haben nach sumerisch-

(1) Vgl. A. DEIMEL, *Liste der archaischen Keilschriftzeichen von Fara* (40. *Wissenschaftliche Veroeffentlichung der deutschen Orientgesellschaft*) Leipzig, 1922, Nr. 267 und 268.

(2) Vgl. Friedr. DELITZSCH, *Sumerisches Glossar*, unter *zur*, S. 227, und *sigisse*, S. 243 ; für die Bedeutung von *karabu* findet sich das Nähere in DELITZSCHS *Assyrischem Handwoerterbuch*, s. v. *karabu*, S. 350 ff.

akkadischer Auffassung dieselbe Grundidee. *Karābu* bedeutet auch « darbringen », der Gottheit etwas weihen, davon dann *kurbannu* oder *kurbānu*, « Darbringung », « Gabe », das an das hebräische *qorbān* erinnert, aber etymologisch von ihm wohl zu trennen ist. Der Mensch erfährt die Huld der Gottheit, die ihm das Getreide, das Vieh, den Wein, das Oel u. s. w. spendet und fühlt sich darum verpflichtet den Göttern durch Darbringung der Opfergaben seine Huldigung und seinen Dank zu bezeigen und um weitere Gunst zu bitten. Das Opfer weist darum auf ein normales, freundliches Verhältnis zur Gottheit hin. Ist die Gottheit erzürnt, wie z. B. am siebenten Tage, der ein böser Tag ist, so darf der König eine Opferspende nicht ausgiessen. Die Ausgiessung der Opferspende wäre eine Einladung an die Gottheit zur Teilnahme am Mahle und dessen Freuden, sie wäre der Ausdruck des glücklichen Verhältnisses des Menschen zu Gott, seiner frohen, dankbaren Stimmung beim Genusse der göttlichen Gaben und passt deshalb nicht zum finsteren Charakter des siebenten Tages, an dem die Gottheit zürnt (1).

Häufig werden die Röstbrote oder Brotopfer (2) erwähnt, die der Göttin Ištar als Spenderin des Getreides dargebracht wurden. In einem Hymnus an Ištar als Göttin der Pflanzenfruchtbarkeit (Gušēa) heisst es : « Ohne dich wird kein Einkommen, kein Anteil, kein Opfer und keine Brotspende geschenkt » (3). Das erinnert an die bekannte Stelle beim Propheten Jeremias VII, 17 ff., wo Jahwe darüber entrüstet ist, dass man in Juda und Jerusalem der Himmelskönigin Kuchen backt und fremden Göttern Trankopfer spendet, und an Jer. XLIV, 15 ff., wo die heidnisch gesinnten Weiber der Judäer es ablehnen auf den Propheten zu hören mit der Begründung, sie hätten damals, als sie der Himmelskönigin räucherten und ihr Trankopfer spendeten, Brot genug gehabt und sich wohl befunden, seitdem sie aber aufgehört hätten, der Himmelskönigin zu räuchern und ihr Trankopfer zu spenden, hätten sie Mangel

(1) Vgl. J. HEHN, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament*, S. 107.

(2) *Nindabû*, gewöhnlich übersetzt « freiwilliges Opfer » ; vgl. dazu oben, S. 289, Anm. 1 ; sumerisch *suku (m)-ninnige*, « Brot der Istar ».

(3) K 2001 Vs. I, 18.

an allem und würden durch das Schwert und den Hunger aufgerieben. Nicht bloss in Babylonien, sondern in ganz Vorderasien opferte man der Ištar oder Astarte Kuchen und Brote, um sie als Spenderin des Getreides zu verehren. Sie ist ja als Muttergöttin die Schützerin der animalischen und vegetabilischen Fruchtbarkeit.

Die Begründung der Tempel und Opfer wird von den Babyloniern verschiedenen Gottheiten zugeschrieben ; so heisst z. B. der Mondgott Sin gelegentlich « Einsetzer der Brotopfer » (1).

Dass bei der grossen Zahl der Götter, Tempel und Priester auch das Opfer sehr mannigfaltige Ausgestaltung bei den Babyloniern fand, wird uns nicht überraschen. Es gibt eine sehr ausgebreitete Terminologie, um die verschiedenen Opferarten zu kennzeichnen. Teilweise wurden die Namen schon genannt. *Zîbu* ist die allgemeinste Benennung des « Opfers », noch allgemeiner ist eigentlich *akālu*, « Essen », Speise im Sinne von Opferspeise, ebenso sagt *kurbannu* oder *kurbānu*, « Gabe, Darbringung », nichts Spezifisches über das Opfer aus ; *nindabû* wurde bereits erwähnt ; *kurmatu* oder *kurumatu* ist Brot, Backwerk, dann auch Speise, Kost, *surkīnu* Giess- oder Schüttopfer. Auch die nicht zu erschöpfende Fülle der Opfergaben ist uns bereits begegnet. Im Opferritual werden besonders aufgeführt : Honig, Butter, Milch, Oel, Feinöl (*šamnu tābu*), Datteln, Salz (2). Auch das Weinopfer und Rauschtrankopfer (*šikaru*) sollen nicht vergessen werden.

Auf der sog. Kultustafel von Sippar (3), wird die Wiederherstellung des Kultus des Sonnengottes von Sippar durch den babylonischen König NABUPALIDDIN (885-852) berichtet. Infolge einer Bedrängnis durch die Feinde und einer Hungersnot hatten die Opfer aufgehört. Es wird ausführlich dargelegt, wie der König die Stiftung für den Gott erneuerte und was an Speise, Wein und Fleisch an die Priester verabreicht wurde. Auch ein Baumgarten wird dem Gott geschenkt. Die regelmässigen oder

(1) IV R 9, 33. Bei den Aegyptern war Thot-Hermes der Begründer der Tempel und Opfer, vgl. P. BOYLAN, *Thot, the Hermes of Egypt*, 1922, S. 88 ff.

(2) Vgl. H. ZIMMERN, *Beitraege zur Kenntnis der babylonischen Religion* (*BBR*), S. 95.

(3) Veröffentlicht *V R* 60 f. Uebersetzt und erklärt von Johannes JEREMIAS, *Dissertation*, Leipzig, 1889. Auch erschienen in *Beitraege zur Assyriologie*, Bd. I, jedoch ohne den Anhang über das Opfer bei den Babyloniern, S. 25-32.

Stiftungsopfer (*satukku*) und die Gerechtsame des Gottes (*ginù*) werden genau festgesetzt. Bei der Einweihung des Bildes des Sonnengottes opferte der König « gewaltige Grosstiere, fette, reine, grosse Lämmer und liess die Türverschlüsse von Honig, Wein und Feinmehl strotzen ». Im Folgenden werden die von den Priestern aus der Stiftung bezogenen Einkünfte bis ins Einzelne bestimmt. Näheres Eingehen darauf würde zu weit führen. Auch hier spricht wieder aus der ganzen Stiftung des Königs, dass man bei den Geschenken an die Gottheit nicht kleinlich sein darf, sondern nur nach jeder Richtung hin tadelloses Material in reicher Fülle spenden muss, damit sich die Gottheit der Huldigung auch wirklich freuen kann und sich entsprechend gnädig erweist.

Die erzürnten Götter sollten durch das Opfer versöhnt werden. Beim Beten machte man dem Gotte, an den sich das Gebet richtete, Versprechen und Gelübde, um seine Hilfe zu erlangen. So bittet z. B. der Beschwörungspriester für einen kranken Sünder (1) :

« Nimm entgegen sein Geschenk, nimm an seine Gabe,
an der Stätte des Heils möge er vor dir wandeln !
Mit Reichtum und Ueberfluss fülle er dein Heiligtum an,
in deinem Hause sei seine Fülle beständig !
Mit Oel lasse er deine Verschlüsse wie mit Wasser übergiessen,
mit Oel in Fülle lasse er deine Schwellen triefen.
Er lege hin für dich... von Zedern,
vorzügliche Wohlgerüche.... von Weizen ! »

Das Opfer reinigt den Menschen : « Durch ein Opfer der Gnade, des Heils möge der Besessene wie glänzende Bronze (Kupfer ?) glänzend gemacht werden. Diesen Menschen möge Schamaš gesund machen ; Marduk, erstgeborener Sohn der Wassertiefe, Erleuchtung und Reinheit ist bei dir » (2).

Der Beschwörungs- und Sühnepriester heisst bei den Babyloniern *āšipu*. Seine Tätigkeit war sehr ausgebreitet, da man eine Fülle magischer Riten anwendete, um von Tod und Krankheit befreit zu werden (3). Dabei müssen regelmässig

(1) IV R 54 Nr 1, 47 ff. — H. ZIMMERN, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl* (*AO*, VII, 3), S. 27.

(2) II R 18 b, 53 ff. ; DELITZSCH, *Assyrische Lesestücke*, 3 Aufl., S. 133.

(3) Näheres über den *asipu* s. bei H. ZIMMERN, *BBR*, 91 ff.

auch gewisse Opfer vollzogen werden. Neuerdings haben die Untersuchungen von THUREAU-DANGIN (1) auch Licht über die Funktionen des *Kalû*-Priesters verbreitet. Er hatte die Aufgabe durch Gesang und Schlagen einer Pauke das Herz der Götter zu versöhnen. Die Haut, die zur Herstellung der Pauke verwendet wurde, durfte nur von einem Rinde genommen werden, das schwarz wie Erdharz, vollkommen fleckenlos, von einem besonderen Kenner geprüft und nicht von einer Peitsche oder Rute berührt worden war. Unter verschiedenen Opfern und Zeremonien wurde das Tier in das *bīt-mummu*, « das Weisheitshaus » geführt, wo ihm eine Beschwörung mittels einer Pfeife aus wohlriechendem Rohr in das rechte und eine andere in das linke Ohr gemurmelt wurden. Es folgte die Besprengung mit Zedernessenz, Reinigung mit Räucherungen, heiliger Gesang und zum Schluss die Opferung. Die Pauke wird als Gott *Lilissu* den Göttern der Magie und Weissagung hinzugefügt.

Ein sehr beträchtlicher Teil der babylonisch-assyrischen Literatur befasst sich mit der Erforschung der Zukunft. Man suchte die Ratschlüsse der Götter aus den Sternen zu lesen, weshalb die Astrologie in Babel zu höchster Blüte gelangte. Bei der Beschwörung der Dämonen und der Voraussagung der Zukunft wurden regelmässig auch Opfer gebracht. Auch hier zeigt die Sprache einen merkwürdigen Zusammenhang an : Dasselbe Schriftzeichen (siehe oben S. 290 Nr. 2) und dasselbe Wort (*šīru*) bedeutet « Fleisch » und « Orakel », « Vorzeichen », « Omen », göttliche Unterweisung mittels « Vorzeichens ». Das erklärt sich daraus, dass die Vorzeichen hauptsächlich aus dem Fleische der Opfertiere mittels *Opferschau* gewonnen wurden. Darum setzte man vor das Wort für Vorzeichen (*tērtu*) das Deutewort *šīru*, « Fleisch ». Mit dem Opfer verbindet sich die Opferschau, die Deutung der Zukunft aus der Beschaffenheit des Opferfleisches. Die sumero-akkadische Ominaliteratur ist so umfassend, weil die Bewohner des Zweistromlandes alle möglichen Naturerscheinungen ausdeuteten, um die Zukunft vorauszubestimmen. Bei der Darbringung des Opfers glaubte man sich der Gottheit besonders nahe und

(1) *Revue d'Assyriologie*, XVI, n° 2, p. 53 ss. — Ich berichte hier nach dem Referate von P. DHORME in der *Revue Biblique*, 1921, t. XXX, p. 625 s., da mir der betreffende Jahrgang der *Revue d'Assyriologie* nicht zugänglich ist.

hielt sie für gnädig gestimmt und geneigt, Weisungen für die Zukunft zu geben. Man hatte die Deutungswissenschaft sehr sorfältig ausgebildet, um aus jeder auffälligen Erscheinung am Opfertier die richtige Voraussage abzulesen. Besonders wurden die Eingeweide und unter diesen wiederum die *Leber* genau untersucht. Die Leber galt als Sitz des Lebens, der Seele ; darum glaubte man aus ihr den Willen der Gottheit, der sie durch das Opfer geweiht war, am ersten ersehen zu können. Ein Eingehen auf die Leberschau oder Hepatoskopie, die die Assyriologen eingehend erforscht haben (1), würde uns hier zu weit führen ; nur das Eine möchte ich bemerken, dass auch hier das in der Magie herrschende Gesetz der Entsprechung Anwendung fand in dem Sinne, dass die Leber als ein Mikrokosmos galt, in dem sich der Makrokosmos wiederspiegelt, sodass man aus dem Mikrokosmos die Vorgänge im Makrokosmos wie aus einem Spiegel ablesen zu können glaubte. Es sind uns zahlreiche Leberschau-Omina überliefert und selbst mehrere aus Ton gebildete Modelle von Lebern erhalten, bei denen die Leber in verschiedene Abteilungen zerlegt ist. Auf jedem Teil ist eingetragen, was er bedeutet. Die Terminologie lässt die Leber als ein geheimnissvolles Wahrsagebuch erscheinen. Die Leberschau als Wahrsagemittel der Babylonier ist auch beim Propheten Ezechiel XXI, 26 erwähnt.

Die babylonischen Priester verfügten über Rituale, in denen bis ins Kleinste der Vollzug der Opfer geregelt war. Auch solche sind bereits veröffentlicht und übersetzt (2). Die wichtigsten Gegenstände, die zu einer Opferzurüstung gehören, sind das Räucherbecken, auf dem das Räucherwerk verbrannt wurde, der Opfertisch oder die Opferschüssel, d. h. ein Tisch mit darin befindlicher Schüssel, auf den die Speiseopfer gelegt wurden, und das Waschbecken, eine Art Urne auf hohem Gestell, in der sich das geweihte Wasser für die Waschungen und Besprengungen befand (3).

Zum Opfer gehört notwendig das *Feuer*. Der Rauch steigt

---

(1) Vgl. die ausführliche Behandlung des Gegenstandes bei M. JASTROW, *Religion Babyloniens und Assyriens*, II, 1, S. 213 ff. ; Ernst G. KLAUBER, *Politisch religiose Texte aus der Sargonidenzeit*, Leipzig, 1913, S. XXXII ff.

(2) ZIMMERN, *BBR*, S. 81 ff.

(3) ZIMMERN, *BBR*, S. 94.

als Wohlgeruch zu den Göttern empor. Girru-Nusku, der Feuergott, der selbst die Personifikation des Feuers ist, entfaltet deshalb beim Opfer eine bedeutsame Wirksamkeit und erscheint als der Vermittler zwischen den Menschen und den Göttern. Er wird genannt « der Spender des Schüttopfers, der die Brotopfer röstet [für alle Götter] » (1). Von ihm heisst es, dass er « den Göttern die Opfer spendet » (2) ; er ist « der Hüter der Opfer aller Igig, Begründer der Städte, Erneuerer der Heiligtümer » (3) ; « ohne dich, heisst es, wird kein Festmahl im Tempel bereitet, ohne dich riechen die Götter keinen Opferduft » (4). Oder die heilige Feuerflamme wird angeredet (5) :

« Du bist gut, die du am reinen Orte geboren bist,
für die Gastmahle der grossen Götter hat dich Ellil bestimmt ;
Ohne dich wird keine Mahlzeit im Tempel gehalten,
Ohne dich geniesst kein Gott, König, Herr oder Fürst Opferduft. »

Beim Opferduft denken wir an die oft zitierte Stelle der babylonischen Sintfluterzählung, wo der Sintflutheld Ut-napištim sein Opfer folgendermassen beschreibt : « Ich brachte ein Lammopfer dar, bereitete ein Schüttopfer auf dem höchsten Gipfel des Berges, sieben und sieben Adagur-Gefässe stellte ich hin, schüttete unter ihnen Kalmusrohr, Zedernholz und Myrte hin. Die Götter rochen den Duft, die Götter rochen den lieblichen Duft, die Götter sammelten sich wie Fliegen um den Opferer » (6). In dem Schamaš-Hymnus IV R 19 Nr. 2, 55 ff.) wird als Wirkung des Sonnenlichtes gepriesen, dass nun die Götter Opferduft zu riechen und reine Opferspeise zu geniessen bekommen, die die über das Licht des Sonnengottes freudig gestimmten Menschen darbringen : « Es blicken auf dich und freuen sich die zahlreichen Menschen ; die grossen Götter riechen das Räucherwerk, reine Himmelsspeise, funkelnden Sesamwein [...], den eine Hand nicht berührt hat [...], essen sie. »

Vom Blut des Opfertieres wird fast nie gesprochen, obwohl man erwarten sollte, dass ihm eine besondere sühnende Kraft

(1) K 9143, Vs. 6 [James A. Craig, *Religious Texts*, 1, p. 35].
(2) Maqlu 2, 126.
(3) Maqlu 2, 2 f.
(4) Maqlu 2, 9-11.
(5) Maqlu 6, 93-96.
(6) *Gilgames Epos, Taf.* XI, 156-162.

zugeschrieben worden wäre. An einer Stelle des babylonischen Sühnerituals scheint gesagt zu sein, dass der Sühnepriester, « am Tore des Palastes ein Opferlamm darbringen und mit dem Blute dieses Lammes die Oberschwellen... und die Pfosten rechts und links vom Tore des Palastes... » besprengen soll (1). Leider ist die Stelle nicht vollständig erhalten. Wie aus dem im Folgenden angeführten Falle zu ersehen ist, wird auch das Blut des stellvertretenden Schweines (und Lammes ?) an die Seite des Bettes des Kranken gestrichen oder gesprengt.

Obwohl die Idee der *Stellvertretung* der babylonischen Religion sehr geläufig war, so tritt sie doch beim Opfer auffallend zurück. Das Bild vertritt die Person (2). Deshalb fertigt die Hexe oder der Hexenmeister ein Bild der Person, an der der Zauber vollführt werden soll. Alles was man nun dem Bilde antut, das ist der dargestellten Person angetan. Umgekehrt, wenn man sich das Bild der Hexe oder des Hexenmeisters verschafft, kann man diesen alles antun, was man ihnen wünscht. Man kann sie verbrennen, zertreten oder sonstwie misshandeln und vernichten. Auch von den Kranken, die nach babylonischer Anschauung von den Dämonen besessen sind, fertigte man Bilder, mit der Absicht, den bösen Dämon auf das Bild zu lenken, während der Kranke verschont bleiben sollte. Man zeichnete auch ein Bild des Kranken von Mehl, auf das sich die bösen Dämonen stürzen sollten. In den Briefen aus der Sargonidenzeit wird verschiedentlich von einem *šarru pûhi*, einem Bild- oder Ersatzkönig gesprochen, der einige Zeit die königlichen Insignien trägt, dann aber dem Tode überantwortet wird. Ebenso macht man einen Ersatzmenschen (*amēl pûhi*), der für den Kronprinzen Ašurbanipal der Unterweltsgöttin Ereškigal geopfert wird. Oder man nimmt ein Rohr, genau von der Grösse des Kranken, vollzieht daran gewisse Zeremonien und zerbricht es dann : es wird ausdrücklich bemerkt, das Rohr sei Ersatz oder Substitut des Menschen (3). Es nimmt gewissermassen die Krankheit des Menschen auf sich, wird vernichtet und damit ist die Krankheit auch aus der Welt geschafft.

(1) ZIMMERN, *BBR*, N°. 26, III, 19-21 ; vgl. S. 92.

(2) Vgl. hierzu meinen Beitrag zur Festschrift für Eduard SACHAU (Berlin, 1915) : *Zum Terminus Bild Gottes*, S. 46 f.

(3) Der Text *CT* XVII, 15, 20 ff. ; vgl. C. FRANK, *Babylonische Beschwörungsreliefs*, S. 69 ; P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, p. 273.

Auch die Stellvertretung des Menschen durch ein Tier ist der sumerisch-akkadischen Religion nicht unbekannt. Ein Beschwörungsritual (1) schreibt vor, ein *Schwein* zu töten, das Herz herauszureissen, sein Blut an die Seite des Bettes des Kranken zu [streichen ?]. Das Schwein ist dann zu zerlegen und die einzelnen Teile sind über dem Kranken auszubreiten. Darauf wird er mit geweihtem Wasser besprengt und gereinigt, ein Kohlenbecken und eine Fackel sind neben ihn zu stellen. Vor der verschlossenen Türe sind zweimal sieben gesäuerte Brote niederzulegen. Nun wird dazu erklärt : « Das Schwein als seinen (des Menschen) Stellvertreter gib hin. Fleisch anstatt seines Fleisches, Blut anstatt seines Blutes gib hin : dieses sollen sie (die Dämonen) nehmen. Das Herz, das du an das Kopfende des Bettes gelegt hast, anstatt seines Herzens gib hin : das sollen sie (die Dämonen) nehmen ». Es handelt sich hier eigentlich nicht um ein Opfer im Sinne einer Gabe, einer Darbringung, sondern um einen magischen Ritus. Die bösen Dämonen haben sich auf einen Menschen gestürzt und quälen ihn : um sie abzulenken und zu befriedigen, bietet man ihnen ein Schwein als *Ersatz* für den Menschen an, damit sie ihre Gier daran sättigen und der Mensch befreit wird.

Aehnliche Zeremonien werden mit einem *Lamme* vorgenommen, dessen Hauptteile für die entsprechenden Körperteile des Menschen hingegeben werden. Dazu wird bemerkt (2) : « Das Lamm ist Ersatz für den Menschen ; das Lamm soll er für sein Leben hingeben ; den Kopf des Lammes soll er für den Kopf des Menschen hingeben ; den Hals des Lammes soll er für den Hals des Menschen hingeben ; die Brust des Lammes soll er für die Brust des Menschen hingeben. »

Ein besonderer Fall ist, dass auch zur Bekräftigung des Eides beim Abschluss des Vertrags zwischen dem Assyrerkönig Ašurnirāri und dem Fürsten Mati'ilu von Arpad ein Bock geschlachtet wird, dessen einzelne Teile als Stellvertreter des Mati'ilu bezeichnet werden, wenn er den Vertrag bricht. Der Bock ist also Symbol des Mati'ilu : « Dieser Kopf ist nicht

(1) *CT* XVII, 5, 44 ff. ; vgl. C. Frank, a. a. O. S. 58 ff. ; P. Dhorme, a. a. O. p. 273.

(2) *CT* XVII, 37, Tabl. Z. Col. B. ; Frank, a. a. O., S. 60 f. ; Dhorme, a. a. O., p. 274.

der Kopf des Schafbockes..., der Kopf des Mati'ilu ist es, der Kopf seiner Söhne, seiner Grossen, der Leute seines Landes. Wenn Mati'ilu diese Verträge [bricht], gleichwie der Kopf dieses Bockes abgeschlagen ist,... so wird der Kopf des Mati'ilu abgeschlagen... » Ebenso wird die Rechte des Bockes abgeschnitten als Symbol der Rechten des Mati'ilu, seiner Söhne, seiner Grossen, der Leute seines Landes. Dem Kontrahenten wird demgemäss sehr deutlich seine Strafe im Falle eines Vertragsbruches vor Augen geführt.

Menschenopfer scheint die sumerisch-akkadische Religion nicht zu kennen. Es werden zwar Fälle erwähnt, dass man einen Sohn, eine Tochter, einen Sklaven einem Gotte darbringt. Dabei ist aber nicht an eine Hinschlachtung gedacht, sondern die betreffende Person wird dem Dienste des Gottes geweiht.

Die Bewohner der babylonischen Tiefebene glaubten, wie oben dargelegt wurde, durch die Menge und ausgezeichnete Beschaffenheit ihrer Gaben die Götter zu erfreuen und günstig zu stimmen. Aber wir vernehmen doch auch eine Stimme, die das Opfer in Verbindung mit der sittlichen Gesinnung und Handlungsweise bringt, also eine sittliche Grundlage dafür fordert. Wir erinnern uns dabei der Polemik der Propheten gegen die Opfer, Feste und den ganzen äusseren Kult, durch den das Volk Israel seine Pflichten gegen seinen Gott erfüllt zu haben glaubte, während die Propheten den Kult für wertlos erklären, wenn die Rechtschaffenheit fehlt. In einem Lehrgedicht finden wir unter anderen folgende Mahnungen (1) :

« Verleumde nicht, rede freundlich,
Böses sprich nicht, sage Gutes !
Wer verleumdet, Böses redet, [trachten.
Zur Vergeltung dafür wird Schamaš ihm nach dem Haupte
. . . . . .
Täglich bring dar deinem Gotte
Opfer und Gebet, was an Räucherwerk sich gehört :
Zu deinem Gotte mögest du Herzenszuneigung haben,
das ist es, was der Gottheit zukommt.
Beten, Flehen und Niederwerfen aufs Antlitz

(1) ZIMMERN, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl* (*AO*, XIII, 1), S. 27 ff. ; UNGNAD bei GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder*, S. 98 f.

sollst du morgens ihm darbringen, dann wird er dir reiche [Fülle geben
und im Uebermasse wirst du mit Gott Gelingen haben.
Willst du verständig werden, so blick auf die Tafel :
[Gottes] furcht gebiert Huld,
Opfer macht das Leben überlang,
und Gebet löst Sündenschuld. »

Hier baut ein edler Geist seine Religion auf reinen ethischen Grundsätzen auf und macht sie so wert- und bedeutungsvoll auch für spätere Zeiten.

---

[19] Le sacrifice chez les Hébreux,

par M. le Prof. Dr. SANDA.

Le conférencier n'a pu livrer à temps son manuscrit. — On trouvera l'exposé de ses solutions personnelles dans le livre qu'il doit faire paraître prochainement, *Moses und der Pentateuch*.

---

[20] Das Opfer bei den Arabern,

von Prof. G. KLAMETH, Olmütz (1).

In den nachfolgenden Ausführungen kann lediglich das Wesen des Opfers bei den alten vorislamischen nomadischen Arabern (Beduinen) beleuchtet werden, das ja auch unser besonderes Interesse verdient. Gehörten doch die Vorfahren der Hebräer, als viehzüchterische Nomaden, demselben grossen Kulturkreise an wie jene. Ausserdem lebten die Hebräer selbst noch eine Zeit lang als Nomaden und mitten unter solchen, um dann später als Nachbaren im Osten an dieselben anzugrenzen, weshalb Zusammenhänge zwischen den kulturellen und kultischen, also namentlich auch den Opfergepflogenheiten der Hebräer und Araber auf der Hand liegen. Leider ist man über das Wesen des altarabischen Opfers selbst noch immer nicht einig. Schon J. WELLHAUSEN (2) betont beim altarabischen

(1) Wegen nicht rechtzeitigen Eintreffens der benötigten Drucktypen war es nicht möglich, in den arabischen Wörtern die phonetische Schreibweise genau durchzuführen.

(2) *Reste arabischen Heidentums*, in-8°, Berlin, Reimer, 1897, S. 124.

Opfer stark das Opfermahl, aus welchem sich die Opferidee der Verbrüderung oder der Bundesschliessung mit der Gottheit so recht abhebe. Für R. SMITH (1), der von der ganz verfehlten Voraussetzung des Totemismus bei den Semiten und einer völlig irrtümlichen Auffassung des bekannten Sarazenenopfers bei NILUS (2) ausgeht, besteht das Wesen des altarabischen Opfers lediglich nurmehr im totemistisch gedachten Opfermahle, der Kommunion der Opferteilnehmer und der Gottheit durch den Genuss des theandrischen Totemfleisches. Demgegenüber lässt S. I. CURTISS (3), der das Wesen des schlechthin als arabisch bezeichneten Opfers aus jenen Resten altsemitischer Opfergepflogenheiten zu rekonstruieren sucht, die sich unter einer schwachen Oberschicht von islamischen und christlichen Vorstellungen bis zum heutigen Tage erhalten haben, dasselbe in der Schlachtung und dem Hervortreten des Blutes gipfeln, während er die Opfermahlzeit als Accessorium behandelt. Die richtige Anschauung verficht da wohl P. LAGRANGE (4), da er im Verlaufe seiner gegen SMITH's Opfertheorie gerichteten Ausführungen beides, die Schlachtung nicht minder als das Opfermahl, als wesentlich für das altarabische Opfer voraussetzt.

Für diese Ansicht lässt sich nun ein zwar nur indirekter, aber trotzdem schlagender Beweis erbringen aus den allerdings unmittelbar wohl nur auf das neuarabische Opfer bezugnehmenden, aber mittelbar auch für das altarabische Opfer verwertbaren Forschungsergebnissen A. MUSILS (5), aus Arabia Petraea, und den noch ergiebigeren Opferstudien A. JAUSSENS (6), aus Moab. Beide Forscher bieten da als geschulte Theologen und Philologen zugleich ein viel wertvolleres und verlässlicheres Vergleichsmaterial, als es CURTISS zur Verfü-

---

(1) *Die Religion der Semiten.* Deutsche Uebersetzung von R. STUEBE, in-8°, Freiburg i. B., Mohr, 1899, S. 96 ff., 215 ff., 262 ff.

(2) MIGNE, *PG*, t. LXXIX, col. 611 ff.

(3) *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients.* Deutsche Ausgabe von W. W. BAUDISSIN, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1903, S. 252 ff.

(4) *Etudes sur les Religions sémitiques* ², in-8°, Paris, Lecoffre, 1905, S. 252 ff.

(5) *Arabia Petraea III. Ethnologischer Reisebericht,* gr. in-8°, Wien, Hölder, 1908. — Sigl. = *AP.*

(6) *Coutumes des Arabes au pays de Moab,* gr. in-8°, Paris, Lecoffre, 1908. — Sigl. = *AM.*

gung stand, schaffen damit aber auch eine gesicherte Basis, von der aus man — die nötige Einsicht vorausgesetzt — auf das Wesen des altarabischen Opfers zurückschliessen kann, für welches eben direkte Quellen immer noch zu spärlich fliessen. Ich lasse zunächst eine gedrängte Zusammenstellung der heutigen arabischen Opfer in Moab bezw. Edom folgen, welche sich bei den genannten Gelehrten verzeichnet finden :

1. *Erstlingsopfer* :

a. Opfer von den Tiererstlingen (Erstgeburt der Ziegen und Schafe) (1) ;

b. das *Semât*-Opfer (Primizialopfer von Milch und Butter, Korn und Linsen) (2) ;

c. das Opfer bei der menschlichen Erstgeburt (3) ;

d. das Erstlingsopfer bei der Mahlzeit (4) ;

2. *Ahnenopfer* (5) :

a. an den Heros eponymos der einzelnen Stämme (6) :

b. an andere besonders gefeierte Ahnen (7) ;

c. die jährlichen Ahnenopfer (8).

3. *Totenopfer* :

a. die Opfer am Sterbetag (9) ; *b*. das Trostopfer am 8. Tage (10) ; *c*. Gedenktagsopfer (11) ; *d*. das *dahijje*-Opfer (12).

4. *Veliopfer* :

a. direkte an den Veli (13) ; *b*. an die heiligen Bäume (14) ; *c*. das Opfer beim Mazâr (15).

5. *Ginnopfer* :

a. das Opfer bei Aufstellung eines neuen Zeltes (16) ; *b*. bei Vergrösserung des Zeltes (*dhabihet el wâset*) (17) ; *c*. beim Aufspannen der neuen Zeltwand (*dhabîhet er-rûag*) (18) ; *d*. das Opfer bei Vollendung der Mauerwölbung (19) ; *e*. bei Einfügung der Oberschwelle (20) ; *f*. nach Vollendung des Hauses (21) ; *g*. beim Gerinnen der Milch im Schlauche (*dhabîhet es sagâ*) (22) ; *h*. für die neu angekaufte Stute (23) : *i*. für das neu geworfene

---

(1) *AM*, 366 ; *AP*, 286. — (2) *AM*, 364 ; *AP*, 287. — (3) *AM*, 367. — (4) *AM*, 319. — (5) *AM*, 316 ff. In *AP* unter dem Titel « Heiligenverehrung », S. 329 s. — (6) *AM*, 317. — (7) *AP*, 329 ff. — (8) *AP*, 450 ff. — (9) *AM*, 352 ; *AP*, 451-453. — (10) *AM*, 351 ff. — (11) *AP*, 451-53. — (12) *AM*, 371 ff. ; *AP*, 451 ff. — (13) *AM*, 296 ff. — (14) *AM*, 331 ff. — (15) *AM*, 358. — (16) *AM*, 339. — (17) *AM*, 340. — (18) *AM*, 340. — (19) *AM*, 341. — (20) *AM*, 342. — (21) *AM*, 342 ff. — (22) *AM*, 353. — (23) *AM*, 354.

Stutenfüllen (1) ; *k.* das Opfer im Heilbad (2) ; *l.* das Opfer vor dem Erstdrusche (3) ; *m.* das Erstraubopfer (4).

6. *Sonstige Opfer* :

a. die Opfer nach der Geburt eines Kindes (5) ; *b.* für einen verstorbenen Säugling (6) ; *c.* bei der Beschneidung (7) ; *d.* das Opfer *es-sefâh* zur Festigung des Verlobungskontraktes (8) ; *e.* das Opfer zur Sicherung der Verlobung mit einer Minderjährigen (9) ; *f.* das *Hennaopfer* (10) ; *g.* das Hochzeitsopfer (11) ; *h.* das Opfer zur Aufhebung der Scheidung (12) ; *i.* bei Aufnahme in den Stamm (13) ; *j.* das Opfer für den Gast (14) ; *k.* an die « Mutter des Regens » (15) ; *l.* gelobte (versprochene) Opfer (16) ; *m.* Beuteopfer (17) ; *n. Fedu'* = (Praeventiv) Opfer (18) ; *o.* das Opfer an den Fagîr (19) ; *p.* Haaropfer (20).

Es ist nun wohl selbstverständlich, dass nicht allen diesen Opfern dieselbe religiöse Bedeutung zukommt und dass sie nicht so ohne weiteres als getreuliches Spiegelbild der altarabischen Opfer im Allgemeinen und noch weniger derjenigen der arabischen Viehzüchternomaden im besonderen betrachtet werden dürfen. Vor allem sind mehrere der angeführten Opfer z. B. das Wölbungs-, Oberschwellen- und Hausbauopfer ausgesprochene Fellâhîn-, bzw. andere auch Halbfellâhînbräuche, die natürlich weder jetzt noch früher dem nomadischen Araber eigen waren. Dann springen zwei weitere Tatsachen in die Augen : die Ueberwucherung des ursprünglichen Himmelsgottglaubens der viehzüchterischen Nomaden (21) durch eine Unmenge manistischer und animistischer niederer Religionsvorstellungen, die ersteren auf das Niveau des Ahnen-, Toten- und Geisterglaubens herabdrückten, das durch die Aufnahme vereinzelter christlicher und islamischer Heiliger nicht besonders gehoben wurde. Die zweite Tatsache ergibt sich als Folge der ersten :

---

(1) *AM*, 355. — (2) *AM*, 359 ; *AP*, 416 ff. — (3) *AM*, 353 : *AP*, 301. — (4) *AP*, 396. — (5) *AP*, 215 ff. (*sabû, tulû, mrûga, bdhûl-Opfer*). — (6) *AP*, 219 (Musils *agiga* = Opfer). — (7) *AM*, 351 ; *AP*, 222. — (8) *AM*, 344 ff. — (9) *AM*, 345. — (10) *AM*, 346. — (11) *AM*, 347 ; *AP*, 195. — (12) *AM*, 347 ff. — (13) *AM*, 358. — (14) *AM*, 348 ff. — (15) *AM*, 326 ff. ; *AP*, 8 f. — (16) *AM*, 355 f. — (17) *AM*, 355 ; *AP*, 395. — (18) *AM*, 361 f. ; *AP*, 216. 396. — (19) *AM*, 360. — (20) *AP*, 396.

(21) P. W. Koppers, *Die Anfaenge des menschlichen Gemeinschaftslebens*, in-16°, München-Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1921, S. 178.

mit dem Eindringen des Ahnen-, Toten- und Geisterglaubens erwuchs die Notwendigkeit neben dem Himmelsgotte oder auch an seiner Stelle sich alle diese höheren Wesen durch irgendwelche Geschenke oder Opfer geneigt, oder besser gesagt, gefügig zu machen. Der eine alte Himmelsgott musste sich in die Opfer mit den neuen Götterwesen teilen. Dadurch sank aber das Opfer zum Geister bezwingenden Zauberritus herab, welcher, da man Geistern auf Schritt und Tritt gegenüberstand, immer unentbehrlicher wurde und darum auch an Zahl immer mehr und mehr zunahm. Wann diese Ueberwucherung des Himmelsgottglaubens, die sich natürlich an der Peripherie der von viehzüchterischen Nomaden bewohnten Gebiete stärker fühlbar machte als gegen Innerarabien zu, einsetzte, lässt sich nicht bestimmen. Jedenfalls war sie gegen Ende des Neolithikums (2500-2000) bereits weit fortgeschritten, wie die riesenhaften Dolmennekropolen Moabs als Zeugen eines imposanten Totenkultes dartun.

Immerhin sind diese neuarabischen Opfer von grosser religionswissenschaftlicher Bedeutung, da sie uns wichtige Schlussfolgerungen auf das altarabische Opfer gestatten, dessen Erforschung noch vieles zu wünschen übrig lässt. Alle die angeführten Opfer, möge ihr Empfänger Allah, ein Ahne, ein Veli oder Ginn sein, mögen sie — und dies ist besonders bezeichnend — von bereits ansässigen oder nomadischen Arabern berichtet werden, weisen bei aller Verschiedenheit als Opfergabe schlechthin eine *dhabîhe* ein Schlachttier aus der Mitte der Herde und nur in wenigen Fällen eine unblutige Gabe, nämlich das Erträgnis dieser Tiere, Milch, Butter und als deren Ersatz Oel oder wohl auch ein Scheinopfer (Butter mit Henna gefärbt) auf, — sie zeigen ferner sämtlich denselben charakteristischen Opferritus, die Schlachtung des Opfertieres (der *dhabîhe*) vermittels Durchbohrung der Kehle und das damit verbundene Hervorströmenlassen des Blutes, sowie endlich den Genuss des Opferfleisches, die Opfermahlzeit, so dass wir wohl nicht fehlgehen, wenn wir diese immer von neuem sich wiederholenden Eigentümlichkeiten, die Schlachtung des Opfertieres sowie die Opfermahlzeit, geradezu als wesenhaft für das neuarabische Opfer betrachten. Dieses Konstante, Bleibende, Unveränderliche in dem Rituale bei Opfern, die zeitlich und

örtlich durch gewaltige Zwischenräume getrennt sind, bei den Beduinen und den Fellâhîn, die längst die Viehzucht mit dem Ackerbau vertauschten, scheint mir aber ein vollgiltiger Beweis dafür, dass jene charakteristischen Züge nur die organische Fortsetzung der den Arabern ursprünglich eigenen, althergebrachten primitiven Opferpraxis sind, und dass darum das altarabische Opfer seinem Wesen nach sich mit dem neuarabischen decke, d. h. dass auch das altarabische Opfer als Opfergabe ein Opfertier voraussetze sowie auch die Schlachtung und die Opfermahlzeit bedinge. Diese Folgerung ist um so berechtigter, als eine ganze Anzahl neuarabischer Opfer augenscheinlich genaue Entsprechungen altarabischer Opfer sind, vor allem die eigentlichen Tiererstlingsopfer und das Beufeopfer, denen wir ja bereits in altarabischer Zeit als *fara-* (1) und *nagia*-opfer (2) begegnen. Desgleichen ist nach WELLHAUSEN das an Inatiationsbräuche gemahnende *agîga*opfer vom Islam bereits aus altarabischer Zeit übernommen worden (3) ; wir finden es wieder in dem *Mrûga*opfer z. B. der *Azâzme* und der *Saîdijjîn* (4). Ebenso gestatten die *Ansâb* (Opfersteine), um einzelne altarabische Heldengräber (5) die Folgerung, dass wohl auch manches der oben erwähnten Ahnenopfer in die vorislamische Zeit hineinrage, wie ja sogar das bekannte Kamelopfer des grossen *Dahijje*- Totenfestes auf altarabische Kamelschlachtungen am Grab des Toten zurückzuführen ist (6), weshalb wir jedenfalls berechtigt sind das Wesen des altarabischen Opfers aus diesen und ähnlichen neuarabischen Opferbräuchen herauszuschälen.

Inwieweit lassen sich nun diese indirekt gewonnenen Er-

---

(1) WELLHAUSEN, *Reste*, S. 121 ; SMITH, *Rel. d. Sem.*, S. 172. Auch die *atâïr*-Opfer des Monats ragab dürften ursprünglich Primizialopfer gewesen sein ; s. SMITH, a. a. O.

(2) WELLHAUSEN, *Reste*, S. 121 ; SMITH, *Rel. der Sem.*, S. 310.

(3) WELLHAUSEN, *Reste*, S. 121, 174. Es findet statt am 8. Tage nach der Geburt eines Knaben. Mit dem Blute des Opfertieres wird der Scheitel des Kindes bestrichen, dessen Haare zuvor abgeschnitten wurden.

(4) Das Datum schwankt allerdings bereits zwischen dem 8. und 4. Tage nach der Geburt ; dafür wird die Blutstreichung am Scheitel des Knaben von MUSIL, *AP*, 216 ausdrücklich bei den *Sa'îdijjîn* bezeugt, während er vom Abschneiden der Haupthaare schweigt. Dieser letztere Brauch mochte ja nach Verlegung der *agîga* zum Geburtstag hin (s. SMITH, *Rel. der Sem.*, S. 252), bald überflüssig erscheinen. Der Ausdruck *agîga* existiert auch heute noch, bezeichnet aber jetzt nach MUSIL, *AP*, S. 219 das Opfer für einen Säugling.

(5) WELLHAUSEN, *Reste*, S. 184. — (6) *Ebenda*, S. 184 ff.

kenntnisse über das Wesen des altarabischen Opfers auch tatsächlich konkret belegen ?

I. — DIE *DHABÎHE*

Vor allem war auch das Hauptopfer der altarabischen Viehzüchternomaden ein Schlachtopfer, eine *dhabîhe*. In der Auswahl der Opfergaben ist ja von Vornherein ein grosser Unterschied zwischen einst und jetzt nicht wahrscheinlich, da die Opfermöglichkeit der alten Araber so ziemlich auf dieselben Gaben beschränkt war, wie die ihrer heutigen Nachkommen und Namensträger. Der Viehzüchternomade Arabiens konnte, bevor er sich sesshaft machte, eben nur ein Tier seiner Herde und ihr Erägnis als Opfergabe weihen, eine Tatsache, die sich plastisch in der altsemitischen Erzählung von Kain und Abel abspiegelt, von denen der Viehzüchternomade Abel die Erstlinge seiner Schafe (als *dhabîhe*) (1) und ihrer Milch (als *semâd*) (2), der bereits ansässig gewordene Fellâh Kain die Erstlinge der Feldfrüchte opfert. Jener Voraussetzung entspricht auch die vorislamische Opferüberlieferung. Ich verweise zu diesem Zwecke auf die bereits angeführten altarabischen Opfer, die sämtlich Schlachtopfer sind, also eine *dhabîhe* voraussetzen, ausserdem aber auch noch auf die Kamelopfer der Sarazenen, von denen NILUS, und der Pharaniten, von denen DIODORUS (III, 42 bis 43) (3) berichtet. Gazellen waren bloss ein Notersatz für Schafe (4). In schroffem Gegensatz zu den genannten Steppen- und Wüstenopfern viehzüchterischer Nomaden steht die grosse Rolle, die das Rind bzw. der Stier als Opfertier vornehmlich in den fruchtbaren Kulturgebieten Südarabiens (5) und einzelnen Oasen (6) spielte. Die unblutigen

---

(1) Als Schlachtopfer, nicht als Brandopfer !

(2) Ursprünglich jedenfalls arab. *harab*, hebr. *châlâb*, Milch statt arab. *chilb*, hebr. *chêleb*, Fetten. Dass dem gottwohlgefälligen Abel gerade das Tieropfer zugeteilt wird, ist auch bezeichnend für das Milieu, in welchem jene Erzählung überliefert wurde.

(3) S. darüber B. MORITZ, *Der Sinaikult in heidnischer Zeit*, in-8°, Berlin, Weidmann, 1916, S. 35 ff.

(4) WELLHAUSEN, *Reste*, S. 115.

(5) D. NIELSEN, *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung*, in-8°, Strassburg, Trübner, 1904, S. 110 ff. ; s. auch z. B. die himyar. Inschriften im *CIS*, 80-82.

(6) Sicher bezeugt durch den Stierkopf auf der Stele von Teima ; LAGRANGE, *Religions sémitiques*², p. 502.

Opfer traten auch im vorislamischen Opferritual der viehzüchterischen Arabernomaden völlig in den Hintergrund. Die Rauchopfer waren wie die Stieropfer spezifisch typische Erscheinungen des südarabischen Kultes. Dass bei dieser Auswahl der altarabischen Opfergaben der Primizialgedanke von Ausschlag gebender Bedeutung war, ergibt sich daraus, dass neben den Erstlingen der Herdentiere und ihrer Produkte frühe auch die Erstlinge der Feldfrüchte (1), der Beute und der Mahlzeit treten (2).

II. — SCHLACHTUNG UND BLUTSPENDE

Ebenso lässt sich der für das neuarabische Opfer so charakteristische Ritus, die Schlachtung und das Ausströmenlassen des Blutes (Blutspende) als bereits dem altarabischen Opfer eigentümlich erweisen. Der beste Zeuge dafür ist der Sprachgebrauch. *Dhabaha*, schlachten, war dem Viehzüchternomaden Arabiens schon in alter Zeit gleichbedeutend mit opfern, wie ja auch der Ort der Opferung « *madhbah* » eigentlich Schlachtstätte heisst. Altäre kennt der vorislamische Beduin sowenig wie der moderne. Zur Opferstätte genügt bis heute ein Felsstein oder ein Steinhaufen (3), auf den das Blut herausströmt, oder neben bzw. unter welchem dasselbe in einer Grube gesammelt wird (4). Einen Beleg zum altarabischen Opferritus der Schlachtung bietet selbst in seiner Entartung noch das Sarazenenopfer bei NILUS ; auch an gelegentlichen Mitteilungen über die Blutspende fehlt es nicht bei arabischen Autoren (5). Von diesem altarabischen Opferbrauch fällt Licht auf die Stelle I *Sam.*, XIV, 32, woselbst Saul den Auftrag gibt, einen Steinblock herbeizuwälzen, darauf die Schlachtung vorzunehmen und so das Blut ausströmen zu lassen, bevor die Juden von dem Opferfleisch geniessen.

Die Tötung des Opfertieres, seine völlige Destruktion ist demnach, wie für die übrigen semitischen Religionen auch für das arabische Opferritual charakteristisch.

---

(1) Vergleiche *Sure* VI, v. 137.

(2) Ueber das Opfer der menschlichen Erstgeburt bei den Viehzüchternomaden vgl. P. W. SCHMIDT, *Ethnologische Bemerkungen zu kathol. Opfertheorien*, im *Jahrbuch des Missionshauses S. Gabriel*, 1922, Jahrg. I, 19 ff.

(3) Vgl. *Gen.*, XXXI, 51-54.

(4) WELLHAUSEN, *Reste*, S. 103.

(5) Ebenda : SMITH, *Rel. der Sem.*, S. 262 ff.

Mit dieser Destruktion der Opfergabe bzw. der Schlachtung der *dhabîhe* ist beim neuarabischen Opfer als Höhepunkt der Opferhandlung das Hervorbrechen des Blutes oder die Blutspende verbunden. Dass auch das altarabische Opfer in dieser Blutausgiessung gipfelte, bezeugt der alte Ausdruck *nasaka*, ausgiessen, der geradeso wie die Bezeichnung *dhabaha* zum kultischen *Terminus technicus* für opfern (*nuskun* = Opfer) geworden ist. Wie die Opferhandlung in der Blutspende kulminierte, so konzentrierte sich auch die Idee der Destruktion — die Zurückstellung des Lebens an Gott, den Urheber des Lebens, — in diesem Ritus, da ja das ausströmende Blut als Lebens- und Seelenträger die Hingabe oder Rückstellung des höchsten Gutes, des Lebens, an den Herrn des Lebens und damit die Anerkennung seiner Souveränität glänzend versinnbildete. Der Tabucharakter des Blutes und das Verbot seines Genusses sind selbstverständliche Begleiterscheinungen. Leider wussten animistische Spekulationen diese hehren Blutriten völlig umzudeuten. Man sah, wie das Blut vom Opferstein aufgesogen, gleichsam entgegengenommen wurde, und zögerte nicht den Schlachtstein mit der dürstenden Gottheit zu vermengen und der Vorstellung platzzugeben, man könnte durch Bestreichen des Opfersteines mit dem Blute oder wenigstens durch Besprengung desselben das Opferblut der Gottheit selber applizieren (1). Neben dieser Bestreichung des Gottessteines treten dann die Bestreichung bzw. die Besprengung von Personen, Tieren und Sachen mit dem Opferblute auf. Alter und Deutung dieser Riten sind noch strittig. Jedenfalls sollten sie mit der Zeit die Wirkung des Opfers sichern. Doch vermochte der kompliziertere Ritus den Niedergang der ursprünglich so hohen Opferidee nicht aufzuhalten. Ein indirektes Zeugnis für die Entartung der altehrwürdigen Opferschlachtung und der Blut-

(1) Die Vorstellung eines Zeus Madbachos und Bomos sowie der verschiedenen arabischen Steinidole lässt sich von hieraus gut begreifen, ebenso der moderne, von MUSIL, *AP*, S. 286, für *Kerak* bezeugte Sprachgebrauch, die Erstgeburt des Kleinviehs « vor *Ĉhader* oder *Schêch Salâch* hinstellen (*vaggafa*) », d. h. die Erstlinge zu dem heiligen Opferstein in dem Veli hinbringen. Es zeigt sich diese Anschauung eng verwandt mit derjenigen, die aus der Aufforderung des *Lev.*, IV, 4 u. a. O. spricht, die Tieropfer « vor das Angesicht Jahves » zu bringen und dort im Tempel zu schlachten. Mit der Phrase « vor dem Angesichte Jahves » opfern, ist zu vergleichen z. B. die Aufforderung zum *Fedu*-Opfer bei JAUSSEN, *AM*, 362 : « Lasst uns ein *Fedu*-Opfer darbringen, vor dem Angesichte Allahs ! »

spende bietet *Lev.*, XVII, 1-7. Selbst nach Streichung aller textkritisch beanstandeter Stellen, setzt der Text die Zeit des Wüstenaufenthaltes voraus. Offenbar ist es ein Reformgesetz gegen götzendienerische Missbräuche, die sich während des Wüstenaufenthaltes der Israeliten eingeschlichen hatten (1). Ausdrücklich fordert es künftighin alle Schlachtungen für Jahve an. Wer schlachtet, muss es am Eingang des heiligen Zeltes tun, um Jahves Anteil, die Blutspende, sicherzustellen. Wer anders handelt, soll des Todes sterben. Dieser feierliche Protest gegen Opferhinterziehungen zum Schaden Jahves sowie das wiederholt eingefügte Verbot, das Blut, das als Lebenselement der Gottheit heilig ist, zu geniessen, lässt den Zusammenhang ahnen. Zweifellos hatte die Opferpraxis der sinaitischen Beduinen, unter denen die Israeliten während ihres Wüstenaufenthaltes lebten, Schule gemacht. Die letzteren hatten die Opferschlachtungen zu Ehren verschiedener Götzen, Totengeister und Ginnen, sowie auch den Genuss rohen, blutigen Opferfleisches, wie ihn das gleich näher zu behandelnde Sarazenenopfer bei NILUS, 2000 Jahre später, bezeichnender Weise als Brauch ebenderselben sinaitischen Nomaden bezeugt, kennengelernt, daran Gefallen gefunden und dann auch bald selbst bei ihren privaten Schlachtungen nachgeahmt. Diesem Missbrauch wollte nun wohl *Lev.*, XVII, 1 ff. einen Riegel vorschieben : alle Schlachtungen sollten Jahve-, nicht Dämonenopfer, wie bei den Arabern, sein und das Blut sollte als Blutspende für Jahve ausgegossen und nicht mit dem rohen Fleische genossen werden.

III. — DIE OPFERMAHLZEIT

Aber auch die Opfermahlzeit eignete als konstitutiver Bestandteil bereits dem altarabischen Opfer. Allerdings gibt gerade das Beispiel, auf welches SMITH seine Theorie vom altarabischen Opfer als einem totemistischen Opfermahle aufbaute, ein völlig schiefes Bild des arabischen Opfermahles, sodass wir hier in Ermangelung besserer vorislamischer Nachrichten am meisten auf den Analogieschluss vom neuarabischen Opfer aus angewiesen sind. Wenn sich die Sarazenen voll Blutgier

(1) W. ENGELKEMPER, *Heiligtum und Opferstaetten in den Gesetzen des Pentateuch*, in-8°, Paderborn, Schöningh, 1908, S. 103.

auf das der heidnischen *Uzzâ* geweihte Beutekamel stürzen, ihm die Kehle durchschneiden und das hervorquellende Blut schlürfen, um sich dann auf den noch zuckenden Kadaver des Tieres zu werfen und das rohe, blutige Fleisch zu verschlingen, so bietet jener Bericht des NILUS keineswegs die älteste Form der altarabischen Opfermahlzeit, wie SMITH behauptet (1), die später, da man das Blut nicht mehr genoss, zum Ausgiessen des Opferblutes auf dem Gottesstein verblasst sei, sondern nur ein trauriges Zerrbild des arabischen Opfermahles, das den Stempel religiöser Verrohung und sittlichen Verfalles augenscheinlich an sich trägt und das an die bereits vor 2000 Jahren auf Sinai heimische und von Moses bekämpfte Entartung der dortigen Opferbräuche, namentlich den Genuss rohen Opferfleisches, erinnert (2). Immerhin lässt der Nilusbericht die Opfermahlzeit als solche als ständige Opfergepflogenheit der vorisłamischen Beduinen genügend erkennen, wie dies ja auch *Lev.*, XVII, 1-7 deutlich voraussetzt (3). Für den echt arabischen Charakter der Opfermahlzeit spricht wohl nicht zuletzt auch der Umstand, dass wir sie genau so wie im prunklosen Kulte der viehzüchterischen Beduinen in dem reichen Opferrituale der Minäer, Sabäer und Nabatäer wiederfinden. Dahin deutet die minäische Bezeichnung für weihen, *baššala*, eigentlich Opferfleisch kochen (vgl. *Ez.*, XLVI, 23), bzw. das sabäische *mabšal*, den Ort, an dem das Opferfleisch gekocht wird (4); ihren gewaltigsten Ausdruck und ihre grösste Entfaltung findet die Idee des Opfermahles in den mächtigen Triklinien, Biklinien und Stibadien Petrâas, die zur Aufnahme der Opferteilnehmer und zur Feier des Opfermahles dienten (5). Jedenfalls müsste derjenige, welcher die Zugehörigkeit der Opfermahlzeit zum altarabischen Opfer leugnet, zuerst eine genügende Erklärung dafür geben, wie sich dann dieser Brauch unter dem opferfeindlichen Islam seine Bedeutung für das neuarabische Opfer erringen konnte.

---

(1) *Rel. der Sem.*, S. 262, 266 ff.

(2) WELLHAUSEN, *Reste*, S. 120, macht auch noch auf ein 2. Beispiel eines solchen Kannibalismus aufmerksam.

(3) Auch *Gen.*, XXXI, 54 u. *Ex.*, XVIII, 12 scheint der Gedanke der Opfermahlzeit zu Grunde zu liegen. An letzterer Stelle ist *olâ* zu streichen.

(4) F. HOMMEL, *Grundriss der Geschichte und Geographie des alten Orients*, Bd. I, gr. 8°, München, Beck, 1904, S. 141.

(5) G. DALMAN, *Petra*, Leipzig, Hinrichs, 1908, S. 89-92.

Wenn CURTISS (1) gegen die Opfermahlzeit als Wesensbestandteil des altarabischen Opfers die *atâïr*-Opfer bei Mina ins Feld führt, die angeblich nicht genossen, sondern vergraben oder den Beduinen und wilden Tieren überlassen wurden, so irrt er. Das Fleisch dieser Opfer, die in islamischer Zeit als Totenopfer gelten (2), darf eben nicht vom Opfernden allein verzehrt werden, vielmehr geniessen, wie beim *Dahijje*-Totenopfer (3), davon sämtliche Anwesenden ; zu diesen gehören nun auch jene bereits auf das Opferfleisch wartenden Beduinen. Uebrigens ergibt sich aus der Sitte des *Tašriq* in Mina, das geschlachtete Fleisch, das man nicht geniessen konnte, in Streifen zu schneiden und es zu trocknen, dass auch die Opfernden selbst von dem Fleische assen (4). Die weitere Ansicht, dass man jene Opfer Tieren überlassen habe, dürfte wohl darauf zurückzuführen sein, dass man gewisse Teile wegwarf, wie z. B. beim *Dahijje*-Opfer die Eingeweide und die Füsse (5). Dass man schliesslich ganze Schafe in ein Loch vergraben hätte, beruht wohl auf einem Missverständnis oder einer Uebertreibung (6).

Darauf, dass das gesamte Fleisch nach der Blutspende, zum mindesten in der Regel, genossen wurde, deutet übrigens auch das auffallende Schweigen der arabischen Quellen über Brandopfer und Brandopferaltäre ; daher ja auch DALMANS Zweifel am Vorhandensein von Brandopferaltären in Petra (7). Die *dhabîhe* wurde eben nach Darbringung der Blutspende verzehrt, nicht verbrannt, die südarabischen Kulte wahrscheinlich nicht

---

(1) *Ursem. Relig.*, S. 198, 256.

(2) WELLHAUSEN, *Reste*, S. 183.

(3) JAUSSEN, *AM*, 372. Nach Seite 309 musste auch das Fleisch, das man einem Veli opferte, den Armen oder Anwesenden überlassen werden. Es darf nichts weggetragen werden. Vielleicht gibt dieses Verbot auch die Erklärung zu der sonderbaren Notiz bei SPRENGER, *Das Leben Mohammeds*, III, 457, dass gelegentlich das Fleisch von 100 Stieropfern den wilden Tieren überlassen wurde.

(4) WELLHAUSEN, *Reste*, S. 80, 119.

(5) JAUSSEN, *AM*, 382.

(6) Damit steht keineswegs die Möglichkeit im Widerspruch, dass man in bestimmten Fällen auf die Teilnahme an der Opfermahlzeit verzichtete ; vgl. WELLHAUSEN, *Reste*, S. 116 ; SMITH, *Rel. der Sem.*, S. 171, mag auch Recht haben, wenn er besonders feierliche Sühnopfer von der allgemeinen Regel des Opfermahles ausnimmt.

(7) *Petra* 56 (gegenüber CURTISS, *Ursem. Rel.*, S. 311 ff.).

ausgenommen. Der Titel des minäischen Oberpriesters *šauwâ*, lässt sich ja ebenso leicht in Beziehung zu den zahllosen unblutigen Feuer- oder Räucheropfern setzen, von denen uns die südarabischen Funde berichten (1), oder auch mit dem *mubšal*-Feuer, in dem die Opferspeise zubereitet wurde. Ebensowenig braucht sich ar. *salla*, beten, aus *sala*, kochen, unter der Einwirkung des Tierbrandopfers als eines Kultaktes differenziert zu haben (2); war doch auch das Räucheropfer oder das Kochen des Opferfleisches ein frommer Kultakt, ein Gebet. Vielleicht darf man aber dem hebräischen *šelem*-Opfer nach zu urteilen, dessen Namen Moses wohl aus dem minäischen Kult entlehnte, und bei dem einzelne Teile der *dhabîhe* verbrannt wurden, einen ähnlichen Vorgang bei den Minäern annehmen. Man wird da an jene Teile zu denken haben, welche die Beduinen draussen in der Wüste einfach wegwarfen (s. oben S. 312), während sie in dem höher entwickelten Kult der Minäer durch Feuer vernichtet wurden.

Die Bedeutung der Opfermahlzeit ist ersichtlich. Wie die Totenmahlzeiten die Verbindung mit dem Toten aufrecht erhalten sollten, so wollten die Opfermahlzeiten die Verbindung zwischen dem Opfernden und der Gottheit festigen. Während bei der Blutspende der Opfernde seine Gabe an die Gottheit heranbrachte, ist es bei der Opfermahlzeit der Empfänger der Gabe, der die Annäherung vollzieht. Die Gottheit übernimmt nach echt arabischer Sitte die Rolle des Gastgebers und der Opfernde ist ihr Gast, der sich mit ihr verbrüdert und verbindet.

Tatsächlich besitzt also das altarabische Opfer die charakteristischen Züge des neuarabischen : als Opfergabe die *dhabîhe*, die Schlachtung derselben und die Opfermahlzeit. Die Einwirkung dieses Opfers auf das hebräische *zebach*- oder *šelem*-Opfer mit der nachfolgenden Opfermahlzeit liegt da wohl auf der Hand. Sowohl in den Kultausdrücken, als auch im Ritual verrät sich unleugbar arabischer Einfluss.

Noch einige Worte über die einzelnen Arten der Opfer. Die bereits geäusserte Annahme, dass die Araber die Verbrennung der Opfergaben nicht praktizierten, schliesst das Holocaustum aus. Ausgenommen sind die Menschenopfer, für welche man

(1) Nielsen, *Altarab. Mondreligion*, S. 103, 134.
(2) Lagrange, *Etudes*, S. 262.

die Verbrennung eingeführt hatte, wie die Erzählung des NILUS und die von WELLHAUSEN (1), SMITH (2) und MADER (3) zusammengestellten Nachrichten über das Menschenopfer bei den Arabern beweisen.

Was den Zweck des Opfers anbelangt, hebt sich bei den Arabern die ursprüngliche Bedeutung des Opfers als Huldigung, Lobpreis und Dank klar in den Primizialopfern ab. Das Opfer war in erster Linie überall und immer eine Huldigungsgabe, doch konnte es als Gabe an die Gottheit leicht den Zweck verfolgen, die beleidigte Gottheit zu versöhnen, womit das Sühnopfer gegeben war, ohne dass das Opfer von der Sühnidee hätte seinen Ausgang nehmen müssen (4), wie es namentlich SMITH (5) so sehr betont. Auch die Blutspende ist primitiv keine Sühne, sondern die symbolische Hingabe des Lebens an Gott, kann aber natürlich zur Sühne werden, wenn der Mensch den beleidigten Gott mit sich versöhnen will, ein Gedanke, den *Lev.*, XVII, 11, so schön zum Ausdruck gebracht hat mit den Worten : « Das Leben des Fleisches ist im Blut und ich habe es euch für den Altar gegeben zum Zweck der Sühnung für eure Seelen, denn das Blut schafft Sühne durch das Leben ». Ein solches Sühnopfer ist wohl bei den heutigen Arabern das *dahijje*-Opfer in dem bestimmten Falle, dass es nicht als Totenopfer, sondern zur Tilgung der Sünde dargebracht wird (6). Bezeichnender Weise muss dann alles, auch die Beine und die Eingeweide, die doch wieder weggeworfen werden, zuerst « durch das Feuer gehen ». Auch das *Fedu*- (7) und das gelobte Opfer darf wohl in vielen Fällen als wirkliches Sühnopfer bezeichnet werden, insoweit die abzuwendende Strafe, das gefürchtete Verhängnis als Folge einer Sünde oder moralischen Verfehlung erscheint. In diesen Fällen wird man wohl

(1) *Reste*, S. 113.

(2) *Rel. der Sem.*, S. 276 ff., 283 ff.

(3) E. MADER, *Die Menschenopfer der alten Hebraeer und der benaehbarten Voelker* ; in *Bibl. Stud.*, XIV, 5-6 (Freiburg i. B. Herder, 1909), S. 64 ff.

(4) SCHMIDT, *Ethnol. Bem.*, S. 48 ff.

(5) *Rel. der Sem.*, S. 304 ff.

(6) JAUSSEN, *AM*, 372.

(7) S. MUSIL, *AP*, 396, wo das Beuteopfer dargebracht wird mit den Worten : « Dies ist das Sühnopfer für unser Heil (*hâdhi fedu salâmetna*) ! mit seinem Blute werden dann die Rücken der Schafe und Tiere bestrichen. Aehnlich heisst es beim *sabû*- oder *tulû*-Opfer am 7. Tage nach der Geburt : « Das ist das Löseopfer (*fedu*) für Gott (*la wigh allâh*) ! » (S. 216).

auch den stellvertretenden Charakter des blutigen Opfertieres nicht gut leugnen dürfen. Bezüglich der Sühnopfer bei den alten Arabern sind wir, soweit sie sich nicht mit den obigen decken, auf die bekannten vier südarabischen Reueurkunden der Wiener Staatsbibliothek angewiesen (1). Die dort angeführten und gesühnten Vergehen : Geschlechtsverkehr mit einer menstruierenden Frau und im Zustand der Unreinigkeit, Verweilen in unreinen Kleidern, Berührung einer Menstruierenden, Befleckung der Kleider durch Samenerguss erinnern stark an das levitische Sündopfer für rein rituelle Verfehlungen.

Die alten Araber kannten auch Menschenopfer (2) ; doch sind dieselben jedenfalls erst als eine Begleiterscheinung des späteren arabischen Heidentums einzuwerten (3), wozu die Erscheinung stimmt, dass die arabischen Menschenopfer vornehmlich an der Peripherie der Halbinsel, besonders im Nordosten und Südwesten derselben grassierten.

---

[21] Opferriten der griechischen und römischen Kulte,

von Dr. Fr. Andres.

Zu anstrengende Beschäftigungen und auch schlechter Gesundsheitszustand verhinderten den Verfasser sein Manuskript bei Zeiten einzusenden ; deswegen geben wir hier nur die von ihm eingesandte Bibliographie an.

Er wird den Gegenstand in einer eigenen Schrift, *Die Frage der Buphonien*, im *Anthropos* behandeln.

BIBL. — P. Stengel, *Die griech. Kulturaltertümer*, in-8°, München, Beck, 1920 ; ders., *Opferbraeuche der Griechen*, in-8°, Leipzig, Teubner, 1910 — L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, 5 in-8°, Oxford, Clarendon Press, 1896-1909 ; ders., *Sacrifice (Greek)*, *ERE*, 1920, Bd. XI, S. 12-18 ; ders., *Greek Religion*, ebd., 1913, Bd. VI, 392-425 — G. Wissowa, *Relig. und Kultus der Roemer*, in-8°, München, Beck, 1912 — S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Roemer*, Kristonia, 1915 — S. Wide, *Griech. Religion ; Altroem. Religion*. Bearb. von M. P. Nilsson (*Einleitung in die Alter-*

(1) M. Hartmann, *Der islamische Orient*, Bd. II, in-8°, Leipzig, Aupt, 1909, S. 208 ff.

(2) S. oben, S. 314.

(3) Schmidt, *Ethnolog. Bemerkungen*, S. 34 f.

tumswiss. 3. hrsg. von A. GERCKE und Ed. NORDEN, in-8°, Leipzig, Teubner, 1922, Bd. II, S. 215-316) — Fr. ANDRES, *Daimon*, bei *RECAW*, III, Supplementheft, S. 267-322 ; speziell *Apotropaisch-kathartischer Kultus*, ebd., S. 278 ff. — Fr. PFISTER, *Kultus*, ebd., 1922, Bd. XI, S. 2106-92 — TROMP, *De Romanorum piaculis* : dissert phil., Amsterdam, 1921 — E. AUST, *Die Relig. der Roemer*, in-8°, Münster i. W., Aschendorff, 1899 — J. MARQUARDT, *Roem. Staatsverwaltung*, in-8°, Leipzig, 1885, S. 121 ff., 169 ff. — W. W. FOWLER, *Roman Religion*, in *ERE*, 1918, Bd. X, S. 820-847.

---

[22] La Religion et l'Etre Suprême chez les Yagans (Tribu Fuégienne) (1).

par le R. P. KOPPERS, S. V. D.

Les Yagans, comme on sait, sont les hommes qui habitent l'extrême pointe de l'Amérique du Sud et donc la partie la plus méridionale de la terre. Ils peuplent la contrée du canal Beagle et les îles situées au sud et au sud-ouest de ce canal. Comptant environ deux mille cinq cents âmes, il y a cinquante ans, la tribu se trouve réduite aujourd'hui à soixante-dix membres de race pure. Le contact avec la civilisation moderne a, comme ailleurs, apporté la mort et la ruine à ce peuple primitif. Les maladies contractées, l'influenza, la petite vérole et la rougeole, et aussi l'action de l'alcool, ont décimé le petit peuple en quelques dizaines d'années.

C'est DARWIN qui a introduit les Yagans dans la littérature scientifique de l'ethnologié religieuse. Se basant sur un contact de peu de durée qu'il eut avec eux pendant son tour du monde, il y a quatre-vingt-dix ans, il les représenta comme des anthropophages, ignorant toute divinité, toute religion.

Vers la moitié du siècle dernier, la mission anglaise protestante commença à travailler parmi les Yagans. Le missionnaire Th. BRIDGES s'est adonné à l'étude de leur langue et de leurs mœurs, non sans résultat. Lui-même et ses compagnons ne furent pas longs à reconnaître que la réputation de cannibalisme était fausse. Mais la question de la religion de cette tribu restait un problème. Les missionnaires, d'accord avec DARWIN et d'autres explorateurs postérieurs, rapportaient toujours qu'ils n'avaient rencontré chez ce peuple aucune idée supérieure, et le témoignage de gens qui travaillaient sur place

depuis des dizaines d'années avait naturellement beaucoup plus de valeur que l'observation superficielle de DARWIN durant son court passage. Néanmoins, le professionnel d'ethnographie pouvait constater bien vite, dans les écrits des missionnaires, qu'ils n'avaient pas même réussi à réaliser des recherches approfondies. Ils avaient appris, par exemple, que les Yagans connaissaient l'initiation secrète de la jeunesse ; mais ils savaient seulement que la chose existait, et en ignoraient tous les détails, même le nom indigène de la cérémonie.

Ce sont ces constatations qui ont amené les trois expéditions, organisées en 1919, 1920 et 1922, en terre fuégienne, spécialement chez les Yagans, par le R. P. M. GUSINDE, S. V D., vice-directeur du *Musée ethnologique* de Santiago (Chili). J'ai eu le bonheur d'être son compagnon dans le dernier voyage, généreusement payé par Son Exc. Mgr l'archevêque de Santiago. Nous croyons pouvoir dire sans exagération que la tribu des Yagans a été cette fois explorée en conscience. Nous avions entièrement gagné leur confiance, condition indispensable d'une étude sérieuse. La preuve en sera fournie sans doute par le fait que, tous les deux, nous avons reçu l'initiation et qu'ainsi, nous avons été vraiment adoptés par la tribu. Désormais, nous étions considérés comme des frères, pour qui il n'y a plus de secrets.

L'on sait depuis bien longtemps que les Yagans sont restés à un état de civilisation matérielle très rudimentaire. Ils appartiennent à la classe des chasseurs inférieurs, c'est-à-dire qu'ils ne se livrent ni à l'agriculture, ni à l'élevage, mais à la chasse, à la pêche et à la cueillette des fruits et des plantes. Les armes dont ils se servent à la chasse sont de la première simplicité : ce sont la lance, le harpon et la fronde. Déjà donc au point de vue purement extérieur, les Yagans peuvent se ranger parmi les peuples les plus anciens ; ils appartiennent à l'humanité primitive. Les recherches approfondies que nous avons pu faire confirment cette opinion bien établie depuis longtemps. Mais, de plus, grâce à la nouvelle école historico-culturelle, leur position ethnologique est précisée avec une clarté beaucoup plus grande.

Les Yagans appartiennent donc, sans le moindre doute, au groupe des peuples primitifs, c'est-à-dire aux peuples qui, dans

l'ancien monde ainsi que dans l'Amérique du Nord, sont regardés comme prétotémiques et prématriarcaux. Mais ni leur physique ni leur culture ne nous permettent de les identifier avec le type « pygmée » des anciens continents. L'anthropologie physique les classe plutôt parmi les pygmoïdes. On y rencontre plus ou moins tous les éléments des trois civilisations primitives. Nous trouvons ainsi confirmée la remarque que mon vénéré guide et maître, le R. P. G. SCHMIDT, avait déjà faite, en 1913, dans son travail *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika*. Après avoir comparé les matériaux dont il pouvait alors disposer, il concluait :

« Dans l'Amérique du Sud, il serait difficile de rencontrer les « cultures primitives conservées dans leur pureté originelle. « Partout où elles existent, il y a mélange plus ou moins « riche des trois premières civilisations ».

Toutefois, notre enquête méthodique chez les Yagans nous montre que ce peuple fait certainement partie de la civilisation primitive. Aussi, tout ce qui est particulier à cette tribu a-t-il une valeur historico-culturelle inappréciable. Dans cette brève conférence, je me propose de vous communiquer les résultats principaux de nos recherches, spécialement en ce qui concerne l'*idée de Dieu* et la *religion* chez les Yagans.

En 1920, lors de sa seconde visite chez les Yagans, le R. P. GUSINDE entendit parler d'une grande inondation qui, un jour, avait submergé la contrée tout entière. Il demanda aux hommes présents : « Qui vous a envoyé cette inondation ? » Un des assistants de répondre: « *Vatauineuva* ! (1) — Mais qui donc est ce *Vatauineuva* ? » Silence général. — Enfin, l'un d'eux se lève et dit : « *Vatauineuva* est le même que le Dieu des chrétiens. » Le P. GUSINDE dut se contenter de cette réponse ; impossible d'en savoir plus long cette fois-là.

Lorsque, vers la fin de janvier 1922, le P. GUSINDE et moi-même, nous demandions à des vieilles femmes yaganes de nous dire quelques contes du pays, voilà que tout à coup le nom de *Vatauineuva* fut de nouveau prononcé. Aussitôt nous interrompons : « Qui est donc ce *Vatauineuva* ? » Même silence. A la fin,

(1) L'imprimerie ne possédant pas tous les caractères de l'alphabet *Anthropos*, la transcription phonétique des mots indigènes, telle qu'on la trouvera ici, n'est pas toujours rigoureusement exacte.

une femme s'enhardissant, dit : « *Vatauineuva like God, like christian God !* » Nous insistons, et l'on nous apprend qu'à la mort d'un enfant, on dit communément : « *Vatauineuva punishes him* », c'est-à-dire que la mort de cet enfant est considérée comme une punition, envoyée aux parents par *Vatauineuva*. Nous n'avons pu obtenir autre chose ce jour-là ; mais nous ne cachions pas notre désir d'en apprendre davantage au sujet de *Vatauineuva* ; évidemment, ce nom recélait bien d'autres mystères.

Deux ou trois jours s'écoulèrent, et deux femmes se présentèrent en nous disant : « Eh bien, nous voulons toutes deux vous raconter tout de *Vatauineuva*. Car il ne nous a pas punies ; il n'a pas fait mourir nos enfants : nous ne sommes donc pas confuses quand, en notre présence, on parle de lui. Aux autres femmes, il a pris des enfants ou de proches parents ; voilà pourquoi avant-hier, nous ne pouvions pas et ne voulions pas parler de *Vatauineuva* en leur présence. Cela leur aurait fait trop de peine et les aurait confondues. »

Très intrigués, inutile de le dire, nous attendions les révélations promises. Les deux femmes nous énumérèrent de suite les noms principaux de l'Etre suprême chez les Yagans. On nous communiqua, à plusieurs reprises évidemment, plus de soixante prières et formules dont les Yagans se servent pour invoquer cet Etre. Nous avons recueilli ces formules dans le texte original accompagnées d'une traduction aussi fidèle que possible. Avec une surprise toujours croissante, nous avons constaté que les Yagans, réputés sans religion, professent un monothéisme non seulement relativement pur, mais encore vivant.

La signification extraordinaire de cette découverte nous fut bientôt évidente, et nous nous sommes efforcés de tirer l'affaire complètement au clair. L'hypothèse d'une influence chrétienne se présentait tout naturellement à l'esprit. Mais la dénégation absolue de tous les indigènes âgés s'y opposait. Un autre fait caractéristique, c'est qu'aucun des noms donnés à l'Etre Suprême, aucune des formules (prières) notées, ne rappelle les noms chrétiens. L'opinion du vieux missionnaire anglais protestant J. Laurence, qui a vécu pendant cinquante-trois années dans le pays des Yagans, est également défavorable à l'hypo-

thèse d'une infiltration chrétienne. Nous avons revu avec lui mot à mot toutes nos notes au sujet de l'Etre Suprême. Le bon vieillard regrettait fort, il est vrai, de ne pas s'être soucié suffisamment de ces choses autrefois et de ne pas les avoir apprises : mais, à son avis, leur véracité était incontestable. Il s'enquit lui-même auprès des indigènes et nous félicita de nos résultats en disant : « Je dois reconnaître que, quand bien même je vivrais ici encore cinquante ou même cent ans, jamais les gens ne m'accorderaient la confiance qu'ils ont montrée à votre égard. »

Nous n'avons pas manqué de demander aux anciens de la tribu : « Comment est-il donc possible que les missionnaires n'aient jamais rien appris de vos idées sur *Vatauineuva* ? » Ce furent toujours les mêmes réponses. « D'abord, les missionnaires ne nous ont jamais rien demandé. Et puis, ils commençaient toujours par dire : Ce ne sont que des mensonges que vous avez là ; il faut tout oublier pour accepter notre doctrine. » « Et cependant, ajoutaient ceux qui avaient eu plus de relations avec la mission, nous nous sommes aperçus bien vite qu'au fond, le Dieu des chrétiens est le même que notre *Vatauineuva.* »

Hélas ! les fautes commises en ce pays par ces missionnaires n'ont pas été les premières, ni les seules de leur espèce, fautes doublement regrettables au point de vue de la science et au point de vue de la foi. Un des résultats de la *Semaine d'ethnologie religieuse* doit être de supprimer pareils malentendus, autant que faire se peut.

Les *nóms* que les Yagans donnent à l'Etre Suprême sont aussi intéressants qu'instructifs. *Vatauineuva* signifie : *l'Eternel,* « le très Vieux ». Un autre nom très usité est *Hitapuan,* littéralement « mon Père ». On se sert dans le même sens, mais plus rarement, du mot *hauimun.* Une autre appellation est *monauanakin,* c'est-à-dire « le Très Haut », puis *abailakin* « le Tout-Puissant », enfin, *kalaiexon,* « le bon Vieux ». *Vatauineuva-esaku* signifie : *Vatauineuva* le cruel. Il est ainsi nommé, parce qu'il fait mourir les hommes. Quand ils sont irrités, ils s'oublient jusqu'à parler du *völapatöx-sef,* c'est-à-dire du « meurtrier dans le ciel là-haut ».

Les *discours* et les *prières* adressés au Seigneur du ciel jouent

un grand rôle dans la vie journalière des Yagans. En toutes circonstances, on s'adresse à l'Etre Suprême. Désire-t-on du beau temps, un enfant est-il malade, est-on menacé de quelque danger, on implore le secours du grand *Vatauineuva*. Pour ces discours et ces prières à l'Etre Suprême, on se sert de termes choisis spontanément ou bien de vieilles formules stéréotypées, transmises d'une génération à l'autre. Voici quelques exemples.

1° Pour demander du beau temps, on dit : « *Hitapuan uiena huia wetutcki.* Mon Père, de bon temps me fais voir. »

Si le temps a été vraiment beau, on remercie en ces termes : « *Ašar hitapuan, katuutux uiena.* Merci, mon Père, tu as fait de bon temps. »

2° Quand un Yagan prend congé des siens pour un certain temps, il dit : « *Halla yölla.* Je m'en vais maintenant pour longtemps. » On lui répond : « *Ula yölla haindepan Vatauineuva katölakana kuruana hibikaia.* Oui, ce sera le congé éternel, si dans l'intervalle il plaît à *Vatauineuva* d'enlever quelqu'un de nous. »

3° Lorsqu'en pleine mer, le canot menace de faire naufrage, ils prient : « *Uxaia mötawaku hitapuan tökamatu anen !* Je vous en prie, ayez pitié, mon Père ; conduisez la barque à terre ! » Ils n'oublient pas de rendre grâce, s'ils atteignent la terre ferme : « *Annu hibikaia komoštekude hitapuan* », etc., littéralement : « Grâce à toi, mon Père, tu as été bon pour nous : tu as conduit notre barque à terre ; nous sommes très contents de toi ! »

4° Une mère dont l'enfant est mort adresse ce reproche au ciel : « *Könjuicia haia ula kupa vinanude hitapuan !* Malheur à moi, d'en haut il a furtivement repris mon enfant, lui, mon Père ! »

Les *propriétés* de l'Etre Suprême chez les Yagans sont surtout les suivantes : *Vatauineuva* est l'Eternel, celui qui a été toujours. Il est le *Tout-Puissant* ; il peut guérir les maladies, sauver des dangers ; il est avant tout le maître de la vie et de la mort. Il est le *propriétaire* de toutes choses. L'expression *Vatauineuvasir* signifie la même chose que chez nous, *don de Dieu*. *Vatauineuva* est l'*esprit* suprême et invisible. Il a sa demeure dans le ciel ; ainsi on dit : *Vatauineuvasef*. Vatauineuva au ciel.

Vatauineuva, dans leur croyance, *n'est pas marié*. J'ai mis

plus d'une fois à l'épreuve les gens en demandant d'un air indifférent avec qui *Vatauineuva* était marié. Comme réponse, c'était toujours la même expression typique de surprise qui se manifestait chaque fois que nous posions une question bien sotte à leurs yeux. *Vatauineuva* marié, voilà une chose dont ils entendaient parler pour la première fois de leur vie !

Vatauineuva voit et *sait* tout. Cette vérité est inculquée avec un soin particulier à la jeunesse. Nul ne doit croire qu'il peut transgresser en secret certaines prescriptions de la tribu. Bien que les hommes ne voient pas les coupables, *Vatauineuva* les voit toujours et les punira, le cas échéant. *Vatauineuva* de sa nature est *bon* et *généreux* ; c'est pourquoi on lui demande toutes sortes de bienfaits. Mais étant celui qui fait mourir les hommes, il est aussi l'inexorable, « le meurtrier du ciel ».

Un *culte* extérieur rendu à *Vatauineuva* est inconnu aux Yagans. Nous n'avons pas constaté non plus chez eux de *sacrifice*, pas même celui des prémices, caractéristique des plus primitifs (les Pygmées). Ils n'ont que le sacrifice personnel (jeûnes, renonciation à certaines choses en faveur d'autrui).

Nous n'avons pas pu constater avec certitude si *autrefois* le sacrifice des prémices a été en usage. Les Yagans connaissent une prescription ancienne, en vertu de laquelle celui qui trouve un terrain où il y a des *amaim* mûrs (espèce de baies ressemblant à nos myrtilles), ne peut pas en manger avant d'avoir fait connaître sa découverte aux autres. Il ne lui est pas permis de profiter seul de sa trouvaille ; mais, par solidarité, il doit inviter les autres à y prendre part. Or, il y avait une femme, dit un conte yagan, qui n'observa pas cette prescription ; elle prit d'abord des baies et n'en dit rien aux autres. Comme elle retournait le lendemain, elle trouva le terrain tout changé et, de baies, il n'y avait plus trace. C'est *Vatauineuva* qui avait causé ce changement. Ceci rappelle beaucoup l'oblation des prémices des Andamanais. De certains fruits, les premiers qui mûrissent sont réservés à l'Etre Suprême. Malgré tous nos efforts, nous n'avons pu décider si, à la base du conte en question, on trouve la même conception ou une autre idée semblable. Notons encore que l'*absence de sacrifice*, relevée chez les Yagans, se retrouve dans la masse des indigènes sud-américains. Abstraction faite de l'influence

des civilisations plus avancées dans les Andes, aucune des tribus indiennes de l'Amérique du Sud ne connaît le sacrifice.

Il est hors de doute que les Yagans admettent une certaine *immortalité* pour l'âme humaine. Selon une opinion ancienne, les âmes des morts s'en vont vers l'Orient et, de là, elles reviennent souvent pendant la nuit au canal Beagle. Il n'y a que les médecins qui peuvent voir s'envoler les esprits. Mais quel est le sort des âmes défuntes ? Sont-elles heureuses ou malheureuses ? Sont-elles chez *Vatauineuva* ? Ont-elles des relations entre elles et peuvent-elles se parler ? Ont-elles un sort différent après la mort ? Les unes sont-elles mieux partagées que les autres ? Voilà des questions auxquelles le Yagan ne peut pas donner une réponse décisive. « C'est précisément, nous répétaient-ils à plusieurs reprises, parce que nous ne savons même pas ce qui arrive après la mort, que nous sommes si tristes à la mort d'un des nôtres. »

Quand nous demandions si les bons et les méchants avaient le même sort, ils répondaient de nouveau : « Nous n'en savons rien. Mais ce qui est sûr, c'est qu'un méchant ne restera pas impuni. Le méchant ne vivra pas dans une paix complète jusque dans un âge avancé. *Vatauineuva* le punira certainement sur la terre, surtout en lui envoyant une mort prématurée. »

Autrefois, chez les Yagans, la *crémation* des morts était usitée. D'abord ils manquaient d'instruments pour creuser suffisamment le sol ; puis il leur répugnait d'exposer un cadavre humain à être mangé par des renards, des rats ou d'autres animaux. En même temps que le mort, sa cabane et ses instruments étaient livrés aux flammes. C'est que la vue et l'usage de ces objets auraient rendu les parents trop tristes, en leur rappelant toujours le mort chéri. Parfois cependant, nous faisaient-ils remarquer, on négligeait de tout brûler. On échangeait alors ces objets (par exemple, harpons, lances etc.) contre d'autres et l'on conservait ainsi les instruments en bon état.

Comme la mort de ses parents aimés frappe profondément le Yagan, les *manifestations de deuil* sont nombreuses et variées ; elles sont privées, et aussi publiques.

Le deuil privé s'appelle le plus souvent *talauvaia*. Pour exprimer leur douleur, les gens se peignent le visage d'une certaine manière. A la mort des enfants, les parents se déchiraient

souvent la poitrine jusqu'à ce que le sang coulât à flot. En signe de deuil et de respect, tous ceux qui portent le nom du mort le changent en un autre. Ainsi quelques vieillards en sont déjà à leur troisième ou quatrième nom. Une manifestation spéciale du deuil privé est le chant *talauvaia* (chant funèbre). Ce chant est monotone et simple. Tandis qu'un chanteur l'exécute, un autre se lamente, pleure et se plaint surtout de *Vatauineuva*, qui a laissé mourir les êtres chéris et a mis la tristesse dans le cœur. Nous avons pu inscrire deux fois ce chant sur le rouleau d'un phonographe. Une femme chantait, tandis qu'une autre parlait en même temps dans l'appareil. Voici quelques-unes de ces paroles :

« Oh ! comme nous sommes malheureux, parce que ces deux (les RR. PP. GUSINDE et KOPPERS) nous forcent à chanter *talauvaia* (le chant funèbre). Eux, ils viennent d'un peuple très nombreux et nous sommes en si petit nombre. Les survivants sont comme quelques petits oiseaux échappés au chasseur. Et *Vatauineuva* nous a enlevé les meilleurs... Il m'a pris mes enfants, toute ma famille. Et les deux enfants qui me restent, ils devront s'en aller bientôt par le même chemin que les autres. Ma cousine a perdu aussi beaucoup de ses parents ; mais elle a encore un frère qui possède une famille prospère. Moi, cependant, je suis toute seule, et je n'ai qu'une parente éloignée. Mais notre parenté remonte à bien loin. Hélas, hélas ! mon Père, tu me fais beaucoup souffrir ; tu m'as sévèrement punie. O, que de gens y avait-il autrefois à l'ouest ! [La femme vient de ce côté-là]. Maintenant, il n'en reste plus que deux ou trois tout au plus. A moi, il n'a laissé qu'une parente, pour me l'arracher aussi ! »

Nombreuses sont les vieilles formules, que les personnes en deuil adressent en guise de plainte et de reproche à l'Etre Suprême. Ainsi une femme dont l'enfant est mort, s'écriera continuellement :

« *Könjuicia haia ula kupa matauwuxmutakude hitapuau talauvaia !* » c'est-à-dire littéralement : « Ah ! ah ! pour cela m'a donné d'en haut, mon Père, ô deuil ! » ; ce qui doit signifier : « Voilà, mon Père d'en haut m'a donné mon enfant, pour me le reprendre, ô deuil ! »

La manifestation publique et générale du deuil s'appelle *Yamalašemöina*. Elle est surtout célébrée en souvenir d'une mort violente, causée soit par homicide volontaire, soit par accident. Ceux qui participent à cette cérémonie se peignent d'abord le visage. Les hommes prennent ensuite une massue, les femmes une de leurs rames. On forme deux groupes égaux, chacun comprenant des hommes aussi bien que des femmes. Alors s'engage entre les deux groupes un combat simulé. Tous bondissent et brandissent leurs armes, comme s'ils voulaient frapper de toutes leurs forces. En réalité, personne ne se touche. Ils se rappellent la mémoire des morts aimés et se reprochent pour ainsi dire mutuellement leur malheur. Nous étions vraiment impressionnés de voir de quelle manière saisissante ces Sud-Américains les plus primitifs savent manifester leurs sentiments de douleur. Ici comme ailleurs, l'on voit combien leur attachement à leurs morts est sincère ; toute cette cérémonie était loin d'être une simple parade.

Si l'on considère que les Yagans sont au fond certainement un peuple primitif, l'idée qu'ils ont de l'esprit est relativement bien développée. Esprit se dit chez eux *Košpik*. Pour expliquer l'idée de l'esprit, ils partent de l'idée de *vent*. Les esprits sont subtils, invisibles, et se meuvent aisément dans l'air. L'esprit suprême est *Vatauineuva*. Il est, en tout cas, remarquable que ces primitifs se représentent précisément l'Être Suprême comme un esprit. Les Yagans connaissent en outre de bons et de mauvais esprits. Un bon esprit est par exemple la *lexakipa*, un esprit tutélaire féminin de la maison *Kina*. *Kina* est le second degré de la fête de l'initiation de la jeunesse. *Jeteite* ou *Tanauva*, c'est-à-dire le grand diable de la terre, est le plus méchant des mauvais esprits.

Dans la Maison-Kina, déjà nommée, on organise systématiquement le culte des esprits. Cela s'explique simplement par le fait que cette fête s'est trouvée faire partie des cérémonies des sociétés secrètes, telles qu'on les rencontre dans les cycles culturels matriarcaux. Ici comme là, l'évocation des esprits joue un grand rôle. Cependant, d'après les Yagans, tout le monde ne peut pas indistinctement entrer en commerce avec cette espèce d'esprits. Ceux qui fréquentent librement l'empire des esprits, ce sont les médecins ou docteurs, comme disent

les Yagans. Et nous entrons ainsi sur le terrain de la sorcellerie et des sorciers.

Nous avons été à même de nous renseigner à fond sur les faits et gestes des médecins yagans. On avait jadis organisé des cours du soir pour les futurs médecins, dont une *Ecole de médecine*. Un vétéran de la profession y présidait. Mais voilà bientôt quinze ans que la dernière réunion a eu lieu. On enseignait aux candidats (jeunes gens et jeunes hommes), tout ce qui est censé relever de la compétence du médecin, par exemple le traitement des maladies, les relations avec les esprits, et les pratiques de la sorcellerie. Mais l'enseignement seul ne fait pas le vrai médecin ; il y faut un appel intérieur. Ainsi nous pouvons trouver aussi des femmes qui, sans avoir jamais fréquenté l'école, sont regardées comme médecins véritables. Actuellement, il y a deux ou trois vieilles qui sont dans ce cas.

Ce ne fut pas sans surprise que nous avons recueilli les détails concernant la vocation médicale. Nous nous croyions transportés au temps des Prophètes.

La vocation des médecins yagans se manifeste par des appels subits, par des visions et des songes. Quelques-uns, ou mieux quelques-unes en sont si fortement affectées que leur vie est en danger. Dans cette exaltation religieuse, il leur faut composer au moins un chant qui leur soit personnel. Nous avons eu l'occasion de fixer plusieurs de ces chants sur le rouleau du phonographe.

L'influence des médecins est d'ailleurs peu considérable dans la vie quotidienne. Il faut remarquer, par exemple, qu'à la fête du premier degré de l'initiation, appelée *Ciexaus*, ils ne jouent aucun rôle. Les anciens qui s'y entendent le mieux s'en chargent. Il n'est pas spécialement requis que le président de la cérémonie soit un médecin. Ainsi dans l'institution la plus importante de la vie de la tribu, le médecin n'a, en somme, aucune fonction : il n'a rien à dire, rien à faire. La chose se passe bien autrement, dès qu'il s'agit du *Kina*, le second degré de l'initiation. Puisque les esprits sont ici de la partie, les médecins ne pourraient rester absents. Mais comme, par ailleurs, il est évident que cette cérémonie est d'un caractère secondaire et de moindre importance aux yeux des Yagans,

l'influence du médecin est, par suite, peu considérable dans les grandes questions qui intéressent la tribu.

L'attitude du médecin yagan vis-à-vis de l'Etre Suprême nous permet de le comparer vraiment aux prophètes de l'Ancien Testament. Ses idées religieuses, d'ailleurs, ne diffèrent pas de celles des autres membres de la tribu. On ne l'a jamais vu s'opposer en vertu de son rôle, d'aucune façon, à l'Etre Suprême.

Bien au contraire, quand il exerce son art auprès d'un malade, il ne manquera pas d'implorer le secours de *Vatauineuva*. Si *Vatauineuva* ne veut pas venir au secours du malade, il le supplie au moins de le faire en sa faveur, afin que sa réputation de docteur soit sauvegardée.

Si les médecins croient pouvoir exercer une certaine influence sur les esprits inférieurs par leurs chants ou certaines manipulations, jamais, par ailleurs, on ne les voit s'arroger un pouvoir quelconque sur l'Etre Suprême, sur *Vatauineuva*. Pour autant que nous l'avons pu observer et constater, l'Etre Suprême était toujours étranger à leurs pratiques superstitieuses. On invoque *Vatauineuva*, on demande son secours ; mais jamais on ne se figure pouvoir lui arracher la réalisation d'une prière par des pratiques spéciales.

Les Yagans ne seraient pas des hommes véritables, s'ils échappaient entièrement aux superstitions. Mais ces mauvaises herbes ne poussent pas aussi nombreuses chez eux que chez les peuples de civilisation plus avancée. Une comparaison serait tout à leur avantage. Ce fait, d'ailleurs, s'explique naturellement. Comme la croyance à un Etre Suprême est si claire et si nette qu'en toutes circonstances on a recours à lui, le terrain de la superstition est forcément très restreint.

Les idées et les coutumes superstitieuses se manifestent surtout dans les deux événements capitaux de la vie : la *naissance* et la *mort*.

Le père d'un nouveau-né se gardera bien de briser la patte d'un oiseau qu'il aurait tué ; cela porterait malheur au petit. Le cri de certains oiseaux, surtout celui du hibou, est un présage d'assassinat ou de meurtre. Quand un enfant perd sa première dent, il s'en va au bord de la mer, y jette la dent qui vient de se détacher et supplie instamment un certain animal marin de lui en procurer une autre plus solide. Les deux der-

nières formes de superstition trouvent leurs équivalents dans nos contrées...

Je n'ai pu que résumer brièvement les nombreux documents recueillis sur place. Plaise à Dieu que, bientôt, nous puissions publier tous les résultats de nos recherches.

Mais le peu qu'il m'a été possible d'en dire suffira, sans doute, pour nous convaincre combien c'est à tort que l'on a vu, depuis DARWIN, dans les Yagans des gens sans Dieu et sans religion.

Déjà les missionnaires les ont lavés de la tache d'anthropophagie. Mais leur religion restait toujours un problème. Et voici que déjà à demi descendus dans la tombe, il leur est providentiellement permis de proclamer devant l'univers leur foi au Maître Suprême d'en haut !

N'est-ce pas comme un dernier cri de martyrs : *Morituri te salutant* ? Martyrs, c'est-à-dire *témoins* de Dieu, ils le sont ; car à travers toutes leurs migrations, malgré leurs conditions de vie si pénibles, malgré toutes les civilisations corrompues qui les ont envahis, malgré les préjugés et les accusations injustes dont ils ont été victimes, ils ont conservé au fond de leur cœur l'héritage de la foi que leurs ancêtres leur avaient transmise. Aussi vous trouverez toute naturelle notre affection pour ces pauvres gens qui nous ont ouvert leur tribu. Et nous sommes heureux d'avoir été choisis comme les interprètes officiels de leurs sentiments les plus intimes et de leurs dernières volontés.

Pendant plus de trois mois, nous avons vécu parmi les Indiens comme des Indiens. Cette vie comportait bien des sacrifices ; mais les résultats de notre travail nous rendaient tout supportable. Chaque fois que le Seigneur d'en haut exauce la prière des Yagans, ils lui rendent grâce par ces mots : « *Ašar hitapuan !* » « Je te remercie, mon Père ! » En face d'un succès qui dépasse tout ce que nous aurions osé espérer, il ne nous reste plus qu'un sentiment de reconnaissance envers la même Providence divine, et, avec nos chers Yagans, nous nous écrierons : « *Ašar hitapuan !* Je te remercie ! mon Père ! »

2e Section : Initiations tribales et sociétés secrètes chez les non-civilisés
Mystères des peuples antiques

---

[23] Initiations tribales et sociétés secrètes. Notions générales,

par le R. P. G. Schmidt, S. V. D.

La profonde distinction qui sépare initiation tribale et société secrète n'a pas toujours été prise en considération par les observateurs immédiats. Dans certaines formes intermédiaires, il est vrai, il est difficile de saisir leur nature propre ; mais cela n'empêche pas que, dans un assez grand nombre de cas, la distinction ne soit pas trop difficile à établir, et qu'une analyse plus profonde ne puisse parvenir le plus souvent à une séparation nette des deux formes.

Presque tous les théoriciens de l'ethnologie reconnaissent aujourd'hui cette distinction. Ils la déterminent à peu près comme il suit :

1. L'initiation tribale est obligatoire pour *tous* les (jeunes) membres d'une tribu ; la société secrète fait un choix parmi la totalité. Mais cette distinction est quelquefois effacée si, d'un côté, l'initiation tribale est en état de décadence et n'attire plus tous les jeunes gens, et d'autre côté, si une société secrète est tellement en vogue, que tous ou presque tous les membres d'une tribu s'efforcent d'y entrer.

2. L'initiation tribale introduit le jeune homme dans la totalité (limitée) des facultés et des droits des adultes, la totalité de la vie tribale ; la société secrète introduit dans les secrets magiques, religieux, sociaux d'une corporation orga-

nisée en dehors de la tribu, parfois même contre elle. Mais il y a des cas où l'organisation de la société secrète a fait sa paix avec les autorités de la tribu et s'est même confédérée avec elles.

3. L'initiation tribale en général concerne seulement des jeunes gens, ceux qui passent de l'enfance à l'âge plus mûr, tandis que les candidats de la société secrète peuvent être très divers, depuis les enfants les plus petits jusqu'aux hommes adultes. Cette différence elle aussi est souvent diminuée, parce que l'initiation tribale ne se fait parfois qu'après une série d'années ; en pareil cas, les candidats sont de différents âges : ce sont même quelquefois des gens mariés.

4. Dans les sociétés secrètes, il y a presque toujours des déguisements, le plus souvent avec des masques. Ces usages appartiennent à l'essence même de ces sociétés. Dans les initiations, on emploie quelquefois des déguisements pour certaines personnes, mais très rarement des masques.

Si la différence entre initiation et société secrète en général et en principe est reconnue par les ethnologues, même quand ils n'appartiennent pas à l'école historique, ils ne sont pas d'accord cependant sur l'âge respectif des différentes formes. Tous (ou presque tous) reconnaissent bien que l'initiation tribale est plus ancienne que la société secrète, mais ils diffèrent d'avis, quant à la position des confraternités magico-religieuses et des clubs. Tandis que SCHURTZ, dans son ouvrage *Altersklassen und Männerbünde* (p. 218-437), place ces confraternités et clubs entre les initiations tribales et les sociétés secrètes, Hutton WEBSTER, dans son ouvrage *Primitive Secret Societies* (p. 74-190), les range après les sociétés secrètes. C'est en effet leur vraie position. Presque tous les écrivains qui ont traité cette matière, donnent de la suite de ces institutions entre elles des explications plus ou moins évolutionnistes : société secrète et confraternité magico-religieuse ne sont pour eux que le produit d'une décomposition plus ou moins avancée de l'initiation tribale. Ils affirment donc une évolution, variable, il est vrai, dans ses formes, mais au fond rectiligne, comme le fait en général toute doctrine évolutionniste.

L'opposition de l'école historique contre ces théories et le

grand mérite qu'elle s'y est acquis, porte sur trois points capitaux : 1. elle montre qu'il y a des différences essentielles entre les diverses formes de l'initiation tribale et que ces différences dépendent de la nature des cycles culturels auxquels ces rites appartiennent ; 2. elle fait voir les causes concrètes qui, dans un cercle culturel déterminé, ont conduit à cette décomposition de l'initiation tribale qui donne origine aux sociétés secrètes ; 3. elle indique les différentes voies de mélange entre certaines formes d'initiations et de sociétés secrètes, par lesquelles se sont formées les confraternités magico-religieuses, les clubs et les organisations semblables.

I. — FORMES DIVERSES DES INITIATIONS TRIBALES

Puisque l'initiation tribale veut introduire le candidat dans la possession totale des droits et l'exercice total des obligations propres à la tribu, on s'explique facilement qu'elle reflète en elle-même exactement la nature même du cycle culturel auquel elle appartient.

Dans le plus ancien cycle culturel, celui des Pygmées, c'est la famille, individuelle, monogame et fortement constituée, qui domine, tandis que l'organisation de la tribu comme telle, l'Etat naissant, ne joue pas encore un rôle important.

Mais précisément dans l'initiation, la tribu se manifeste publiquement, car l'initiation est faite toujours par tribu et non par famille. Cependant l'initiation tribale même ne consiste en rien d'autre que dans l'admission aux droits et aux devoirs de la famille. Cette forme d'initiation ne connaît pas de secrets : les hommes prennent part aux initiations des jeunes filles, et les femmes à celles des garçons. Tel est le cas chez les Andamanais. Dans l'Australie du Sud-Est, Howitt avait déjà vu que chez les Kurnai, tribu la plus ancienne, les femmes prennent part à une partie considérable de l'initiation tribale. Comme je l'ai montré dans un travail spécial, *Die geheime Jünglingsweihe eines australischen Urstammes* (Paderborn, 1923), le rôle que la famille et les femmes y jouent, est encore plus important que Howitt ne l'a vu. Dernièrement, mon confrère, le R. P. Koppers, a découvert cette même forme d'initiation, où garçons et filles sont initiés dans la même

solennité, chez la tribu la plus ancienne de l'Amérique, les Yamana, une des tribus des Fuégiens. Chez les Andamanais, il n'y a presque pas de déguisements et de représentations mystérieuses. Chez les Kurnai, on en trouve quelque rudiment : le couple des ancêtres y est représenté par deux « bull roarers » ; mais l'autorité suprême réside dans l'Etre Suprême qui a institué l'initiation, et les candidats reçoivent une instruction qui porte sur la religion, l'histoire, les devoirs sociaux de la tribu. Enfin, il n'y a pas de déformation corporelle comme signe de l'initiation reçue.

Chez les Yuin, voisins des Kurnai, qui représentent dans leur initiation le type du cycle culturel suivant, celui du boumerang, un changement considérable s'est produit. Le déguisement est plus complet ; des représentations mythiques multiples et des danses rythmiques ont lieu. On ne trouve plus le couple des ancêtres, mais seulement l'ancêtre masculin, le premier mortel, représenté sous la forme mythique de la lune décroissante et renaissante, avec laquelle aussi l'Etre suprême s'est conjoint. En connexion intime avec ces rites d'initiation, on rencontre la déformation corporelle, l'excision des dents. Il est sévèrement interdit aux femmes de prendre part à aucune partie des cérémonies, et l'on ne voit pas qu'il y ait une initiation des jeunes filles. Ici la tribu commence à prévaloir sur la famille.

Telle est la condition de l'initiation dans *les trois plus anciens cycles culturels*, qui répondent au régime économique de la cueillette. En aucun de ces cycles il n'y a encore de société secrète. Il faut cependant faire remarquer que les formes spécifiques de ces cycles, en tant qu'ils se trouvent dans l'Afrique et l'Amérique, ne nous sont que peu connues jusqu'ici. En Amérique du Nord, chez les Selish et les tribus du Nord-Ouest de la Californie, où le totémisme individuel est fortement développé, il paraît que l'initiation même des garçons consiste dans la retraite individuelle du garçon (et de la jeune fille) dans la solitude, pour obtenir, par le jeûne et par les songes, son totem individuel.

Si nous passons maintenant aux cycles culturels où l'homme travaille la nature pour augmenter sa production, la condition

de l'initiation dans les uns et les autres est tout à fait différente. Dans *le cycle des nomades*, elle disparaît presque complètement. Le fait s'explique parce que l'importance de la tribu est ici encore plus affaiblie, tandis que la famille a gagné économiquement et socialement ; elle s'est en effet élargie pour devenir, sous l'autorité des grands parents, la grande famille, *Grossfamilie*. C'est seulement plus tard que, chez quelques peuples de ce cycle, le jeune homme est initié, par une cérémonie rudimentaire, à la tradition des armes.

Tout à fait contraire est la condition de l'initiation dans le *cycle culturel totémiste*. Ici, la tribu, l'Etat joue un rôle toujours croissant, tandis que la famille perd en importance. L'initiation, qui donne la plénitude des droits tribaux, est donc ici d'une importance capitale. Elle marque profondément dans la vie de l'individu, et elle forme le noyau de toute une série de classes d'âge qui la précèdent et la suivent. En elle-même, cette initiation n'est faite que chez les garçons, et la maturité sexuelle de l'homme en forme l'objet prépondérant. Cela se manifeste surtout dans la circoncision, dont la signification s'explique donc par sa relation à ce cycle culturel. Mais chez plusieurs peuples nomades qui ont accepté la circoncision et où elle est faite déjà aux petits enfants, elle a pris plutôt le caractère d'un sacrifice de prémices, qui est grandement en vogue chez ces peuples. En général, le thème fondamental de l'initiation dans ce cycle est d'assimiler les garçons au jeune soleil de matin, beau et vigoureux, qui est ici l'ancêtre et le dieu principal ; cette assimilation se produit par l'épilation du duvet capillaire et par la coloration du corps en rouge. Après l'initiation, une période de licence sexuelle suit ordinairement.

Toutes les cérémonies ont lieu sans aucune participation des femmes, qui, par les plus sévères défenses, en sont tenues éloignées. Chez quelques tribus, soit par un reste d'influence des cycles plus anciens avec initiation parallèle des deux sexes, soit par suite de l'influence exercée par des tribus matriarcales, une initiation des jeunes filles a lieu, mais, le plus souvent, séparée de celle des garçons. Chez plusieurs de ces tribus, une mutilation corporelle, correspondant à la circoncision, est alors exercée sur les filles.

Une modification toute différente s'est produite dans le *cycle matriarcal*. Là, par l'invention de l'agriculture, ou plutôt de l'horticulture (*Hackbau*), la femme est devenue la première et seule propriétaire du sol ; elle s'est acquis sur l'homme une prépondérance économique et sociale considérable ; un vrai matriarcat s'est établi. En conséquence, la position de l'homme a beaucoup perdu de sa signification ; aussi n'apparaît-il plus important de célébrer, par des cérémonies déterminées, l'entrée du jeune homme dans la condition de l'adulte. C'est alors un fait caractéristique que, dans les tribus matriarcales, l'initiation tribale des garçons glisse dans un état de décadence ou disparaît même complètement. La prépondérance économique et sociale de la femme, qui s'est établie ici, demanderait qu'au contraire l'initiation de la jeune fille gagne en importance et soit marquée par une série de rites significatifs. Mais il y a deux causes qui empêchent que ces rites deviennent, dans la grande majorité des cas, des initiations tribales proprement dites, c'est-à-dire collectives. C'est d'abord, comme SCHURTZ l'a bien vu, la nature *psychique* de la femme, qui la dispose moins pour la vie de la tribu et de l'Etat que pour celle de la famille individuelle. C'est d'un autre côté la nature *physique* de la femme, chez laquelle le début de la maturité sexuelle est marquée plus distinctement, et par cela plus individuellement, par la première menstruation. Ces deux causes ensemble ont pour résultat que, dans la grande majorité des cas, parmi les tribus matriarcales, l'initiation des jeunes filles est bien célébrée par des rites déterminés, à savoir par une *réclusion loin de l'aspect du soleil*, par certains jeûnes, des lustrations, des fumigations — non pas par des mutilations corporelles — ; mais tout cela se passe individuellement pour chaque fille et dans le sein de sa propre famille ; ainsi la cérémonie ne devient-elle pas une affaire de la tribu.

II. — ORIGINE DES SOCIÉTÉS SECRÈTES

Outre la prépondérance économique de la femme, qui s'est effectuée dans les tribus matriarcales, il y a encore un autre facteur qui tend à diminuer la position de l'homme. Puisque la femme, en un tel milieu, est devenue la propriétaire du sol, c'est elle qui forme à présent l'élément stable, et l'exogamie

locale, qui demandait jusqu'ici que dans la conclusion du mariage la femme quitte son habitat, pour suivre l'homme dans le sien, se tourne dans le sens inverse, pour demander que l'homme adopte la résidence et passe dans la tribu de la femme. Dans la première phase de l'évolution, l'homme ne le fait pas encore ; mais de son côté la femme reste chez elle ; dans ce cas, le mariage conclu n'entraîne pas communauté de logis entre les deux mariés ; il amène seulement des visites plus ou moins longues de l'homme à sa femme dans la tribu de celle-ci. On voit que, dans une telle situation, l'homme est plutôt un étranger, un hôte dans la tribu de sa femme. Dans la deuxième phase, l'homme quitte, en effet, sa propre tribu et prend son logement définitif dans l'habitation de sa femme. Déraciné de sa propre tribu, il ne s'enracine pas non plus dans celle de sa femme ; il y reste un étranger et continue à occuper une position inférieure, relativement à la prépondérance économique et sociale de sa femme. Le culte officiel des esprits et divinités tutélaires de la tribu, divinités dont la principale est ici de sexe féminin, la lune, regardée comme ancêtre, est exercé par la femme ou par son frère aîné. Si nous ajoutons que ces hommes étrangers à la vie tribale proviennent de leur côté de différentes tribus, il s'ensuit également qu'entre eux ils n'ont pas de lien commun, social, organique.

Avec tout cela, nous avons réuni tous les facteurs qui conduisirent à la création des sociétés secrètes par les hommes. Ce n'est donc que dans le cercle matriarcal qu'elle s'est produite. Elle n'est pas le résultat direct d'une décomposition de l'initiation tribale des garçons ; elle résulte de l'opposition des hommes contre la prépondérance des femmes, dans le cercle matriarcal, et de la tendance des hommes à se créer, pour s'en affranchir, une organisation propre, assez forte pour maintenir leur indépendance et pour réduire les femmes dans un état de soumission.

Par là s'explique l'emploi du secret et de la terreur. Pour assurer la stabilité et le bon fonctionnement de cette institution, il devint nécessaire de soumettre les candidats à des épreuves, souvent assez graves, par exemple par le meurtre d'un proche parent, voire même de la propre mère (au Congo).

Lorsque l'autorité de la société commença à s'étendre et que le nombre des candidats devint toujours plus grand, la nécessité s'imposa de créer des grades différents, pour préserver intacts les secrets plus importants.

Puisque les hommes mariés, dans une tribu matriarcale, pouvaient appartenir à des tribus différentes, en formant leur nouvelle société secrète, ils ne la mettaient pas en relation avec la vie tribale officielle ; mais ils la tenaient hors de celle-ci et assez souvent contre elle. Par là même, la société secrète acquit aussi une tendance innée à se répandre au-delà des frontières de la tribu où elle avait été fondée et à créer ainsi une vie intertribale, précurseur de la vie internationale, nourrie souvent par une propagande directe très intense.

Le même fait de l'origine différente des hommes réunis en société secrète entraîna des conséquences spéciales pour ce qui concernait la vie religieuse. Puisqu'ils n'avaient pas d'ancêtre commun, puisque le culte de l'ancêtre tribale était exercé par les femmes et s'adressait à un être féminin, les hommes se mirent à honorer des ancêtres individuels masculins, et peut-être plus tard les morts en général. Ainsi élaboraient-ils l'idée de la vie et de la mort et de la vie après la mort, qui avait déjà dominé l'initiation dans le cycle du boumerang. Puisque le culte commença ainsi à s'adresser aux ancêtres individuels, l'idée de la vie spirituelle, non-corporelle, des âmes individuelles, séparées après la mort, s'y affirma et se développa ; l'animisme trouva ici son plein épanouissement. Dans les danses et cérémonies de ces sociétés secrètes, on représentait le mort par le crâne du défunt. Plus tard, il fut remplacé par un masque.

III. — DIFFÉRENTES FORMES DE MÉLANGE

Juisqu'ici nous avons décrit les différentes formes de l'initiation tribale, puis l'origine et la forme primitive de la société secrète. Toutes ces institutions se développèrent indépendamment l'une de l'autre, au cours d'un long espace de temps. Il importe de connaître exactement ces éléments primaires et leur nature intime, car autrement il est impossible de démêler les combinaisons multiples qui, plus tard, commencèrent à se produire, surtout par suite de la diffusion des sociétés secrètes

d'une part, et de l'autre par suite de l'irruption des peuples nomades dans les régions des peuples à civilisation totémiste et matriarcale.

Ces produits de mélange ne sont pas seulement nombreux, mais aussi extrêmement variés, de telle sorte qu'il est impossible de fixer à leur sujet des règles et lois générales. En effet, même lorsque les éléments constitutifs sont identiques, le degré de force et d'intensité dans lequel ils se combinent est sujet à des variations infinies. Il faut donc faire des recherches de détail pour chaque cas concret, et c'est surtout ici que la méthode historique est indispensable. Du reste, les temps dans lesquels ces mélanges se produisirent, appartiennent déjà, dans beaucoup de cas, à ces périodes que nous appelons historiques, dans le sens plus étroit du mot, c'est-à-dire à celles où les documents écrits commencent à s'offrir. Dans les conférences qui suivront selon le programme de notre *Semaine*, notamment dans celles qui ont trait aux mystères des peuples antiques, vous rencontrerez plusieurs types de ces mélanges. Par suite, je puis me borner ici à indiquer seulement par quelques lignes générales les directions dans lesquelles ces mélanges se sont effectués.

Considérons d'abord le cas d'un mélange du cycle nomade, éleveur de bétail, patriarcal, avec le cycle horticulturiste matriarcal ; dans ce mélange, l'horticulture (*Hackbau*) de la femme se change très souvent en agriculture des céréales, à l'aide de la charrue tirée par le bétail. Ici, le culte, officiel, matriarcal, d'une déesse lunaire, protégeant le travail du sol, se change en culte de la *Terra Mater*, Δημήτηρ, sous des formes multiples. A cette *Terra Mater* le culte des nomades associe très souvent celui du Ciel-Père, qui deviendra alors l'époux de la Terre. Selon l'importance attribuée soit à l'élément masculin, soit à l'élément féminin, c'est ou le Ciel-Père ou la Terre-Mère qui domine plutôt dans ce culte. Ainsi en Chine, dans l'Afrique occidentale et dans différents cultes méditerranéens. Ces cultes sont d'abord officiels, publics pour toute une tribu, une ville, un groupe de villages ; mais, par la propagande qu'ils exercent, ils se répandent et deviennent ailleurs des cultes plus ou moins ésotériques.

Autre est le mélange du cycle totémiste patriarcal avec le

cycle horticulturiste matriarcal. C'est plutôt le Soleil-Père du cycle totémiste qui est associé ici à la Terre-Mère ; l'idée de la génération humaine active, dérivée du premier cycle, s'y affirme dans les rites phalliques agraires ; les cérémonies de fertilisation des champs prennent là leur origine. Ainsi en va-t-il dans les îles Moluques et dans l'Inde Occidentale. Si à ce mélange se superpose encore le culte propre aux nomades, il en résulte un vague flottement entre le Ciel-Père et le Soleil-Père, tel qu'on peut l'observer dans la figure de Zanahari, être suprême des Malgaches. Là encore, les cultes ne sont pas en eux-mêmes secrets, mais plutôt officiels, publics ; ils ne deviennent ésotériques que secondairement, là où ils s'implantent par voie de propagande.

Toute autre est la situation, si le mélange a lieu soit entre le cycle des nomades, soit entre le cycle totémiste d'une part, et les sociétés secrètes du cycle matriarcal d'autre part. Considérons d'abord le cas d'un mélange du cycle des nomades avec les sociétés secrètes du cycle matriarcal. A vrai dire, il ne semble pas avoir été très fréquent. Le cycle des nomades, en effet, représente presque toujours dans le mélange culturel l'élément régnant, aristocratique, voire même dynastique ; il s'oppose par là au caractère plutôt démocratique et ploutocratique des sociétés secrètes. C'est un peu ce qui se présente, à notre époque, dans l'opposition instinctive entre les aristocraties et les dynasties d'un côté et les franc-maçonneries d'autre côté ; les partis se sentent rivaux, et s'il y a des compromis, c'est presque partout la société secrète qui en tire profit. De là vient aussi que les peuples qui se rattachent au cycle des nomades, très souvent n'aiment pas à entrer dans les sociétés secrètes. C'est le cas des Watutsi, pasteurs aristocrates, par rapport à la société secrète des Imandwa, chez les Nègres Bantous, agriculteurs de l'Afrique Orientale. Mais pourtant le mélange se produit, surtout à mesure que les sociétés secrètes perdent leur caractère social et politique et se transforment en confraternités plus ou moins religieuses. Dans ce cas, l'intelligence plus vaste et plus prompte des nomades commence à idéaliser et à rationaliser ces cultes secrets. Alors prennent naissance les mythologies systématiques et compliquées et plus tard les premiers germes des philosophies, plus

ou moins ésotériques à leurs débuts, comme on le voit en Chine, dans l'Inde, en Perse, en Grèce.

Beaucoup plus fréquents sont les cas de mélange du cycle totémiste avec les sociétés secrètes du cycle matriarcal. L'espèce de mystère dans lequel s'effectuent l'initiation totémiste et l'initiation à la société secrète donne déjà quelque chose de commun à ces deux formations sociales. En second lieu, leur caractère forcément masculin établit entre elles une affinité interne très notable.

Il y a surtout deux choses importantes qui, dans le mélange de ces deux formations, s'entrechangent et s'entrecroisent.

D'abord, le culte des ancêtres humains masculins des sociétés secrètes s'unit au culte des ancêtres totémiques, plutôt masculins dans la grande majorité des tribus ; aux crânes humains et à d'autres parties du corps humain, employées dans les cérémonies des sociétés secrètes, s'ajoutent des crânes d'animaux et plus souvent d'autres parties, griffes, becs, plumes des animaux employés dans les rites totémiques ; aux masques et affublements représentant les ancêtres humains dans les sociétés secrètes, à leurs danses et cérémonies exprimant l'apparition et la disparition de ces ancêtres s'ajoutent les masques, affublements, danses et cérémonies représentant dans les rites totémiques les animaux dans les formes multiples de leur vie. C'est ce qu'on observe dans l'Amérique du Nord, chez les tribus du Nord-Ouest et autour des grands Lacs.

Deuxièmement, à l'animisme exubérant des sociétés secrètes et du cycle matriarcal en général, s'associe la magie qui domine le cycle totémiste dans une infinité de ses rites et cérémonies. Ce sont alors les confraternités magico-religieuses qui prennent leur origine surtout dans ce milieu, comme on peut le constater en Afrique Occidentale, au Congo, au Mexique. Si le cycle des nomades se superpose encore à ce mélange, la complexité devient encore beaucoup plus grande ; mais ici encore l'intelligence plus claire et plus pure des peuples nomades réussit à systématiser ces conglomérats et, en nombre de cas, à les idéaliser, à les purifier, pour parvenir ainsi à d'autres philosophies, plus panthéistes et évolutionnistes que dans les cas cités plus haut, où l'on voit plutôt l'idée de dieux personnels et créateurs occuper une place prépondérante.

IV. — CONCLUSION

Il sera bon de faire halte ici et de conclure. La multiplicité et la complexité des formes qui se produisent à ce stade (soit par propagation, soit par fusion de sociétés anciennes, soit par création de sociétés nouvelles, qui retiennent toujours au moins quelques traits des types préexistants), deviennent telles en effet qu'elles défient toute exposition générale. Il faut entrer dans les détails pour rester vrai et juste. Par les brèves explications qui précèdent, j'espère du moins avoir rendu bien clairs deux points principaux.

1° Il n'y a pas d'espoir de démêler les phénomènes compliqués des mystères et des sociétés secrètes des peuples antiques et d'autres peuples plus évolués, si l'on ne connaît pas exactement *les formes originelles* des initiations et des sociétés secrètes chez les peuples primitifs. De ces formes originelles proviennent en effet les éléments fondamentaux qui entrent en composition ; c'est donc par elles qu'il convient d'éclairer les formes plus récentes ou actuelles et non *vice versa*.

2° Ce n'est pas en suivant les règles d'un vague évolutionnisme, mais par la voie sobre et patiente de recherches historiques, que nous parviendrons à débrouiller les mélanges multiformes qui se sont produits en ce domaine et à discerner aussi, le cas échéant, avec la rigueur scientifique qui convient, des éléments hors de toute origine et évolution naturelles, comme est dans son ensemble le phénomène du Christianisme, avec ses idées, ses rites et ses sacrements.

---

[24] Les Sociétés secrètes en Afrique,

par M. Ed. De Jonghe, prof. à l'Univ. de Louvain.

Les sociétés secrètes indigènes sont des sociétés fermées plutôt que des sociétés vraiment secrètes. Les profanes connaissent les adeptes ; ils savent où et quand ceux-ci se réunissent ; mais ils ignorent ce qui se dit et ce qui se fait dans les réunions.

Ces sociétés se forment à l'intérieur de sociétés plus générales (peuplade, tribu, clan ou village) et groupent des individus

qui se sentent tenus par des liens de solidarité. Cette solidarité résultant de leur initiation aux mêmes mystères, se manifeste par des fêtes, des réunions, des gestes, des mots de passe et quelquefois par une langue spéciale.

Certaines sociétés secrètes indigènes admettent des hommes seulement ; d'autres des femmes seulement ; dans quelques-unes les sexes sont mélangés.

Des ethnologues ont rattaché à l'étude des sociétés secrètes les initiations qui, chez certaines peuplades, marquent le passage de l'enfance à l'adolescence. Quoique ces initiations soient souvent secrètes, elles ne peuvent être confondues avec les initiations aux sociétés secrètes. Elles ont pour but de faire participer les candidats, qui sont toujours des enfants, aux droits politiques et religieux de leur groupe.

Là où les groupements secrets des hommes sont puissants, il y a souvent de la part de ceux-ci une tendance à prendre la direction des initiations de la puberté. Celles-ci peuvent devenir le premier stade de l'initiation à la société secrète.

Il existe donc un rapport assez étroit entre les deux institutions, qu'il est quelquefois difficile de distinguer l'une de l'autre.

Nous examinerons successivement les rites de la puberté, les sociétés secrètes et les théories qui ont été émises pour expliquer ces deux institutions.

I. — LES RITES DE LA PUBERTÉ.

Chez tous les peuples, c'est la mère qui s'occupe des enfants en bas âge. Il arrive un moment où l'enfant est enlevé à la tutelle de sa mère pour entrer dans la catégorie des hommes et être mis dans les conditions requises pour fonder un nouveau foyer.

Les rites qui opèrent ce passage portent divers noms : initiations tribales, écoles de sauvages, *bush schools*, écoles de féticheurs, *Manubarkeitsfeste*, fêtes ou cérémonies de la puberté. Nous préférons l'expression rites de la puberté. C'est en effet vers l'époque de la puberté que l'initiation se pratique. Le mot « puberté » ne doit pas être pris ici dans le sens strictement physiologique. Ce n'est pas au moment précis où le garçon devient pubère, mais vers l'époque de la puberté, que ces rites s'accomplissent. Que ces fêtes aient lieu une fois tous les ans

ou seulement tous les deux ou trois ans, elles groupent fatalement des enfants d'âge différent, mais jugés capables de subir l'initiation.

Les filles n'échappent pas à ces pratiques. Chez elles, la puberté se reconnaît plus facilement. C'est généralement à l'occasion de la première menstruation qu'elles sont isolées et soumises à un régime spécial. Leur initiation a un caractère sexuel bien marqué, d'intérêt plus individuel que social. Comme elle intéresse beaucoup moins que celle des garçons l'organisation des sociétés secrètes, nous ne l'examinerons pas ici.

L'étude des rites de la puberté chez les garçons révèle une grande diversité de formes. De l'examen de celles-ci, nous dégageons la description schématique suivante.

Lorsqu'un certain nombre de jeunes gens sont en âge d'être admis à l'initiation, on fixe le jour de l'ouverture des cérémonies. Les garçons, dont l'âge sera de 10 à 18 ans, sont réunis et conduits dans un campement provisoire, construit en dehors du village, sous la conduite d'un vieillard. Ils doivent y subir virilement certaines épreuves, telles que fustigations, tatouages, circoncision, limage ou ablation des incisives. Ils vivent, mangent, chantent, dansent, dorment à l'abri des regards des profanes. Ils apprennent ce qui est permis ou défendu, prennent connaissance des traditions et des intérêts de leur groupe social et politique. Ils sont peints d'argile blanche ou rouge, sont soumis à tout un système d'interdictions, reçoivent un nouveau nom. Ils sont morts et devront ressusciter. Tout cela dure quelques semaines, quelques mois, parfois deux ou trois ans. Cette retraite se termine par des festivités : bains, processions, cadeaux, danses, festins.

Parmi les épreuves qui caractérisent chez un grand nombre de non-civilisés le passage des enfants dans la classe des hommes, la circoncision paraît la plus importante.

En vue d'établir les rapports qui existent entre la circoncision et les rites de la puberté, nous avons groupé les peuplades suivant qu'elles pratiquent la circoncision vers l'époque de la puberté, ou dans le très bas âge, ou qu'elles ne pratiquent pas cette opération. Nous avons constaté à cette occasion que notre connaissance des faits est encore très incomplète. La carte de la dispersion de la circoncision en Afrique présente de grandes

lacunes. Nous avons voulu compléter par des enquêtes personnelles les données de la carte d'ANKERMANN, notamment pour ce qui regarde l'âge auquel se pratique la circoncision au Congo belge. Cette enquête n'est pas tout à fait achevée.

Nous résumons les principales constatations faites.

1. Parmi les peuplades non-circoncises, il s'en trouve qui n'ont pas de rites de la puberté. Il y en a aussi chez lesquelles ces rites existent sous une forme très rudimentaire, par exemple le simple changement de nom du jeune homme (Bambala (1), l'obligation des jeunes gens de passer la nuit dans des dortoirs communs (Tanganika occidental) (2), peinture corporelle, à l'occasion de la première participation aux danses du village (Kasaï) (3), passage du jeune homme du village paternel dans celui de son oncle maternel, chez certaines peuplades dites matriarcales etc.

2. Les mêmes phénomènes peuvent se présenter chez les peuplades qui pratiquent la circoncision sur l'enfant en bas âge, telles que Bateke, Kundu, Wangata, Bangala etc.

Chez les Ababua, quand pour quelque raison la circoncision n'a pas été pratiquée en bas âge, le jeune homme se soumet à l'opération plus tard : celle-ci a lieu individuellement et sans aucune initiation. Pendant la période de la cicatrisation, le jeune Ababua porte un cerceau en jonc, suspendu aux épaules par deux cordes, et auquel sont fixées des feuilles de bananier effrangées.

Au Mayombe, comme chez les Golah (4) de Sierra Leone, il arrive aussi que des jeunes gens n'ont pu être circoncis en bas âge ; ils le sont alors éventuellement, pendant la retraite du type *bush school* dont nous parlerons plus loin.

Les Babali, au Nord de Stanleyville, ont une initiation générale de la puberté, caractérisée par des fustigations. Cette initiation, tout à fait indépendante de la circoncision, s'appelle dans leur langue *mombela* ; elle se complète par l'initiation dans une société secrète. Le rite principal de celle-ci est l'opération du tatouage de l'ibis, pendant laquelle on imite le cri de l'oiseau, à l'aide de la planchette sonore ou rhombe (5).

Les Herrero sont circoncis vers l'âge de cinq mois. Leurs

(1) Les chiffres renvoient aux numéros de la bibliographie ; *infra*, p. 355.

rites de la puberté, très développés, consistent à enlever les incisives de la mâchoire inférieure et à limer en triangle les bords internes des incisives médianes de la mâchoire supérieure. L'opération a lieu entre 10 et 15 ans, quand les dents permanentes sont complètement formées. Les garçons et les filles sont réunis pour la subir au nombre de 20 à 40. Par raison d'économie, ces opérations, accompagnées de cérémonies religieuses et de fêtes, n'ont pas lieu tous les ans. Après avoir subi ces déformations dentaires, les garçons jouissent de tous les droits des hommes ; les filles peuvent se marier.

Chose curieuse, quand les Herrero font subir cette opération à leurs prisonniers Hottentots ou Bushmen (incirconcis), ils pratiquent sur eux la circoncision, dix jours à un mois après les déformations dentaires, c'est-à-dire après la guérison complète des mâchoires (6).

Chez les Bakuba du Kasaï, qui pratiquent la circoncision vers le premier mois après la naissance, l'initiation de la puberté présente deux formes : le *tuki mbula*, qui a lieu quand le fils du chef atteint l'âge de 8 à 10 ans, et dure 9 jours, et le *nkanda*, qui a cessé d'exister, et qui visait à former la jeunesse à la discipline par un code de morale pratique et par des épreuves. Les initiations de la puberté ont ici un caractère essentiellement social et politique : les chefs s'en servaient pour le recensement de la population (7).

3. C'est dans la catégorie des peuplades qui pratiquent la circoncision à l'époque de la puberté que nous trouvons les formes d'initiation les plus compliquées.

La circoncision est une opération anodine, quand elle est pratiquée sur un petit enfant. Elle devient une opération dangereuse, quand elle est faite avec des instruments primitifs par des opérateurs inexpérimentés sur des adultes. Les accidents graves ne sont pas rares. Aussi chez certaines peuplades, tels que les Songo du Congo portugais, rend-on l'opérateur responsable, en cas de suite funeste de l'opération (8).

On comprend aisément que, dans ces conditions, les peuplades aient recours à un homme expérimenté, que les jeunes gens soient réunis pour subir l'opération, que la période de guérison, qui dure généralement près d'un mois, soit occupée par des soins d'ordre médico-magique, que les jeunes circoncis

soient soumis à un régime sévère d'interdictions, qu'ils soient considérés comme impurs et placés sous la protection spéciale de certains esprits, que des cérémonies de purification et des festivités aient lieu, quand ils rentrent dans la vie normale.

Un examen des diverses formes montre que là où les cérémonies de la puberté ne durent qu'un mois environ, celles-ci sont réduites aux soins médicaux et aux rites magiques qui tendent à favoriser la cicatrisation de la plaie. Ce cas se présente chez les Bayaka, les Baluba, les Baholoholo, les Bakumu, les Bakele, les Topoke, les Barumbu, les Bangelima, les Warega des environs de Stanleyville, les Mangbetu de l'Uele, les Mandja du Nord de l'Ubangi etc. Pour favoriser la guérison, les jeunes circoncis restent autant que possible immobiles et non vêtus. Quand ils sortent, ils se protègent à l'aide d'un petit bouclier (Baluba) (9), ou mettent le costume spécial dont nous avons déjà parlé : un cerceau avec franges d'herbes flottantes (Ababua, Bakumu, Fang etc.).

Partout la circoncision n'est pas entourée de mystère. Certaines peuplades la pratiquent en public. C'est que le jeune homme doit faire preuve de virilité, de stoïcisme. Ce caractère d'épreuve à subir en public se retrouve notamment chez les Bakota du Congo français (10), les Basonge du Congo belge, les Akikuyu (11), les Amwinde (12), Meru, Bageshu (13) de l'Afrique orientale.

Chez ces peuplades, la circoncision acquiert une grande importance politique et militaire. Le même phénomène peut s'observer chez des peuplades qui entourent la circoncision d'un certain mystère. Les jeunes gens cafres, basuto et betshuana qui ont terminé leurs épreuves de la puberté forment une sorte de régiment (Mopato) (14). Les Massai, après leur circoncision, entrent de plain pied dans la classe des guerriers (15).

Dans tous les cas, les rites de la puberté ressemblent plus à l'entrée dans une classe d'âge qu'à une véritable initiation à la vie du clan ou de la tribu.

Dans beaucoup de cas, le jeune homme circoncis est soumis à une longue retraite : il acquiert non seulement les droits politiques et militaires, mais aussi et surtout les droits religieux du citoyen. Il est spécialement instruit des mystères religieux.

C'est le type de la « *bush school* », que nous trouvons sous des formes différentes dans l'Afrique du Sud et à la côte occidentale.

Chez les Cafres Ama-Xosa (16) les jeunes gens sont circoncis au début de l'écolage...

A la côte occidentale, le caractère magico-religieux et même l'inféodation à quelque confrérie magico-religieuse s'accentue...

Contrairement à l'usage des Cafres, la circoncision ne se pratique pas au commencement, mais vers la fin. Elle est une épreuve accessoire et non essentielle.

A ce type se rattachent les Bakimba du Mayombe, qui ont été magistralement étudiés par le R. P. BITTREMIEUX (17). Ces Bakimba représentent, à notre avis, une forme de transition : les jeunes gens sont consacrés à Mbumba Loango, esprit de l'arc-en-ciel, conçu sous la forme d'un serpent. Il est représenté pendant les cérémonies par deux figurines sculptées dos à dos sur un bâton, le *Thafu Maluangu* ; l'une des figurines s'appelle *Matundu*, l'autre *Malanda*. Quant aux cérémonies, elles combinent les rites de la puberté avec les rites d'initiation à une fraternité religieuse, à une société secrète. Plus au Sud, à Kionzo, près de Matadi, les Bakimba se rapprochent davantage des rites de la puberté (18) : les femmes n'y sont pas admises ; la circoncision s'y pratique plus souvent ; les adeptes ne sont pas consacrés officiellement au génie de l'arc-en-ciel ; mais l'institution a cependant un caractère religieux assez prononcé. Dans le même groupe ethnique, chez les Bakongo orientaux, nous trouvons dissocié ce qui est combiné chez les Bakimba : le *nzo longo* est une véritable initiation de la puberté à base de circoncision (19), et le *kimpasi* est une initiation à une secte religieuse secrète (20).

Signalons aussi que, chez les Bambara du haut Niger, les rites de la puberté existent à peine sous la forme d'une initiation générale : la circoncision opère le passage d'une classe d'âge à une autre classe d'âge, suivi de l'initiation à une confrérie religieuse secrète (21).

En résumé, nous constatons que le passage de l'enfance à l'adolescence est marqué par certaines pratiques, tantôt simples, tantôt compliquées, aussi bien chez des peuplades non-circoncises que chez des peuplades circoncises, tant chez celles

qui pratiquent la circoncision sur le petit enfant, que chez celles qui la pratiquent vers l'époque de la puberté.

La circoncision n'est donc pas l'élément essentiel et indispensable des rites de la puberté.

D'autre part les rites de la puberté ne sont pas partout l'initiation à la vie tribale comme telle ; ils sont parfois l'initiation à la classe des guerriers ou à une classe d'âge, ou même l'initiation à des mystères religieux et le premier stade du passage dans une société secrète.

Nous avons voulu rechercher aussi si les rites de la puberté accompagnent toujours certaines formes d'organisation économique ou sociale.

Notre enquête démontre que ces pratiques se rencontrent aussi bien chez des peuplades pastorales, que chez des peuplades qui se livrent à la culture à la houe, aussi bien chez les peuplades des savanes que chez celles de la forêt, aussi bien chez les peuplades dont la famille est organisée d'après la filiation utérine que chez celles où la filiation est masculine.

II. — LES SOCIÉTÉS SECRÈTES.

Les sociétés secrètes sont tout aussi répandues en Afrique que les rites de la puberté. Comme ceux-ci, elles présentent les formes les plus variées, et répondent aux buts les plus divers.

Elles se trouvent sporadiquement dans l'Afrique orientale et dans l'Afrique du Sud. Mais elles pullulent dans certaines régions du Congo et de l'Afrique occidentale.

Commençons par l'examen des formes les plus typiques des sociétés secrètes du Congo belge.

Au Bas Congo, nous avons déjà signalé le *kimpasi*, qui se rapproche du *ndembo*, et qui est une secte religieuse secrète. L'initiation très longue rappelle par beaucoup de points les rites de la puberté. On s'y consacre à certains esprits et on s'y livre à des pratiques magiques.

Au Kasaï, les *muri*, décrits comme une société secrète des Bambala par TORDAY, sont plutôt une caste, une aristocratie qu'une véritable société secrète. Ce qui semble l'indiquer, c'est qu'on acquiert la qualité de membre par héritage et non par des rites d'initiation secrète (22).

Les *babende* des Bakuba sont décrits comme une société secrète en pleine décadence. Autrefois, ils auraient surtout pratiqué le cannibalisme. Aujourd'hui, ils ne se manifestent plus que par des danses masquées et le tambour à friction (*ngoy na buli* = léopard de village), qui tient la place de la planchette sonore ou rhombe, instrument de terrorisation des profanes. L'initiation rappellerait celle de la *nkanda* (23).

Il faut arriver aux Baluba et aux abords du Tanganika pour trouver des sociétés secrètes nombreuses et en pleine efflorescence. Ici, il est rare qu'un habitant ne soit pas affilié à quelque secte. Le désir de participer à des danses, de recevoir une part des libations communes, la facilité de s'y livrer impunément à l'immoralité sexuelle, et surtout l'assurance de se voir initié à la confection de talismans et de remèdes et à divers secrets que chaque secte prétend posséder, voilà, d'après le P. Colle qui a décrit en détail l'organisation de ces sociétés (24), les principaux mobiles qui pousseraient les noirs à en faire partie. Et, si quelqu'un montrait peu d'empressement à se faire initier, il se trouverait des sorciers pour le forcer, en le menaçant de la vengeance des génies.

Parmi ces sociétés secrètes, le *butwa* (25) est peut-être le plus répandu. Il se rencontre au Nyassa, au Bangwelo, au Moero et au Tanganika. Le *butwa* du Bangwelo a été étudié par le Rév. Dugald Campbell (26), dans une peuplade pygmée de Batwa, qui aurait donné son nom à la secte. Des hommes et des femmes sont admis comme membres. Contrairement à la tendance de beaucoup de sociétés secrètes, le *butwa* n'inspire ni crainte ni répulsion ; il ne terrorise pas par les maléfices. Il établit au contraire entre les membres une solidarité contre les maléfices et leur procure le plaisir sensuel. L'initiation est à trois degrés, dont le premier rappelle l'initiation générale à la puberté.

Les sociétés secrètes du Tanganika ont souvent un caractère politique et social ; mais le caractère magique l'emporte : pratiques de vampires, initiation à la magie, protection contre les maléfices, hiérarchie, prosélytisme, immoralité, voilà les traits qui dominent.

Au Nord du Tanganika, chez les Baniabungu, existe la société secrète des *Imandwa*, fort répandue aussi dans le Ruanda.

Elle a un caractère religieux très prononcé. Le but est d'assurer aux initiés contre les *Bazimu* ou mauvais esprits la protection de *Lyangombe*, favori de l'Etre suprême et génie tutélaire de la société. On entre dans la société par ordre du sorcier ou par tradition de famille, pour s'enrichir, pour obtenir la fécondité etc. Les rites qui sont intéressants au point de vue du culte ont été minutieusement étudiés par le P. Arnoux. Le roi de Ruanda est maître de l'association ; c'est lui qui nomme le grand pontife et qui lui donne ses pouvoirs (27).

Les *Buami* ont été décrits par Delhaise comme une société secrète des Warega, à l'est de Stanleyville. Ils sont dirigés par les chefs indigènes. Les riches seuls peuvent atteindre les degrés les plus élevés de la hiérarchie. Cette société a un caractère politique nettement prononcé (28).

La société secrète peut-être la plus puissante et la plus dangereuse du Congo belge est le *nebili* (29), qui paraît originaire du pays des Mayogo et qui étend aujourd'hui ses ramifications chez les Mangbetu, Bari, Mangbele, Abarambo, Makere, Ababua. Elle a une tendance à se propager vers le Nord-Est, chez les Azande, et vers l'Ouest, au pays des Bangala, et dans l'Ubangi.

Les nebilistes ont, en plein cœur de la forêt, un temple qui ressemble à celui du *butwa* du Tanganika.

Il est de règle que l'initiation soit précédée d'une période de retraite pendant laquelle le candidat ne peut communiquer qu'avec le *gaduma*, sorcier du *nebili*. Pour lui faire oublier le passé, le sorcier lui frappe souvent la tête avec sa flûte magique (*filili*). Avant d'être introduit dans la salle commune, le candidat doit avaler une boisson répugnante. Dans le temple, le chef sorcier le saisit par la nuque et l'incline au-dessus du foyer. Lorsqu'il est à moitié suffoqué, on l'enduit de la médecine de force (*dawa*), composée de sperme humain, de *ngula* et de *uzuda*. On annonce alors au candidat ses devoirs vis-à-vis de ses confrères, les châtiments qui l'attendent en cas de trahison. Les cérémonies se clôturent par des danses licencieuses.

Comme le *butwa*, le *nebili* est une société secrète intertribale ; on peut comparer les deux sociétés au point de vue de l'initiation générale qui précède l'initiation proprement dite, au point de vue de leur temple, de la boisson magique que doit

avaler le candidat et au point de vue de l'immoralité qui y règne.

A côté de ces sociétés secrètes relativement anciennes, nous rencontrons des sociétés secrètes de formation toute récente. L'*indongo* de l'Equateur en est un exemple (30). Elle s'est répandue très rapidement, grâce à un moyen bien simple : tout village qui s'affilie a l'obligation d'initier un nouveau village, sinon l'esprit tutélaire de la secte tuerait les enfants dans le sein de leur mère. Les *indongo* sont répartis en cinq classes d'âge. A l'intérieur de chaque classe règne le communisme parfait, même celui des femmes. Pour entrer dans la société, il faut se laisser frotter de la poudre rouge de *ngula*, qui a été déposée pendant quelque temps sur une tombe.

Des sociétés secrètes nouvelles peuvent se former, et se forment presque fatalement, pour réagir contre l'influence du blanc. L'histoire de la colonisation montre qu'il suffit quelquefois d'une faute commise par le colonisateur ou même d'un simple accident, pour faire surgir des sociétés secrètes. Et il se trouve toujours quelque féticheur pour faire croire aux populations mécontentes qu'il a découvert le moyen magique pour protéger les adeptes contre les armes à feu du blanc.

Nous avons parlé de l'initiation à la société secrète du *mombela* chez les Babali. Cette société secrète est-elle en rapport avec les *Aniota's*, individus qui se travestissent en léopards, pour tuer leurs ennemis ? L'état de notre documentation ne permet pas de résoudre cette question. Toutefois, il est probable que les fomenteurs des sociétés secrètes exploitent une croyance fort répandue en Afrique, d'après laquelle certaines personnes, des sorciers notamment, peuvent prendre possession momentanément d'un léopard et diriger son activité. Il est même vraisemblable que les chefs de sociétés secrètes ont à leur solde des hommes-léopards chargés d'exécuter leurs sentences (31).

Des sociétés secrètes de léopards sont signalées aussi en beaucoup d'endroits de la côte occidentale d'Afrique (32).

Là, comme chez les Babali, il est souvent impossible de dire si l'on se trouve en présence d'une association de sorciers criminels, ou en présence de certains chefs de sociétés secrètes qui, exploitant la crédulité populaire, utilisent les ser-

vices d'hommes-léopards. C'est le cas, par exemple, pour la société secrète du *siri*, chez les Bambara. Les *souba*, dont parle le P. HENRY, pourraient bien être de simples sorciers ou des exécuteurs de certains chefs sorciers.

Le cadre limité de ce travail ne nous permet pas d'examiner la variété des innombrables sociétés secrètes qui existent à la côte occidentale, depuis le Sénégal jusqu'au Congo.

Le type prédominant semble être celui de la fraternité religieuse secrète avec, comme esprit éponyme et tutélaire, généralement un génie de la forêt, qui fait des apparitions dans les villages à la grande terreur des profanes. Quand l'esprit dort, il est précédé d'éclaireurs qui produisent des sons lugubres, à l'aide d'un instrument primitif qu'ils brandissent comme une fronde. C'est le *bull roarer*, le *Schwirrholz*, la planchette sonore ou rhombe, dont nous avons déjà parlé.

Ce n'est évidemment pas par amour de la musique que les adeptes brandissent cet instrument. Si la société secrète menace d'amende ou de mort le profane qui ne se cache pas à l'approche de l'homme masqué, c'est qu'elle veut pratiquer un système de terrorisation ; elle veut dominer, tyranniser. Et effectivement presque partout ces sectes sont parvenues à accaparer le gouvernement. En beaucoup d'endroits, elles sont devenues des rouages politiques importants, qui rendent la justice, qui font la police des marchés, qui règlent même le prix des marchandises et ne reculent pas devant le boycottage, ni même devant les meurtres, pour faire observer leurs règlements. L'homme masqué qui représente le génie éponyme, comme l'homme travesti en léopard, y trouvent leur emploi.

En résumé, les sociétés secrètes se manifestent en Afrique sous les formes les plus diverses et avec les tendances les plus variées. Nous en avons vu qui ressemblent à des castes ; nous en avons trouvé qui se consacrent au culte de certains esprits ; il y en a qui se greffent sur l'initiation générale de la puberté ; d'autres poursuivent des buts politiques et sociaux ; un grand nombre sont franchement immorales ; la plupart exploitent des croyances magico-religieuses, en vue de dominer et de tyranniser. Ce n'est pas exagérer que de les considérer comme une des grandes plaies de l'Afrique.

Pas plus que les rites de la puberté, les sociétés secrètes ne

nous apparaissent comme déterminées par certaines formes d'organisation économique ou sociale. Nous les avons trouvées chez des populations de types culturels bien différents. Quelques-unes sont de date très ancienne. D'autres se forment sous nos yeux.

III. — CRITIQUE DES THÉORIES EXPLICATIVES.

La synthèse des rites de la puberté et des sociétés secrètes émise par SCHURTZ (33) a eu un succès énorme. Elle fut acceptée dans ses grandes lignes par WUNDT, LASCH, Ed. MEYER, MEINHOF, WEULE, PASSARGE ; WEBSTER l'a reprise en partie pour son compte (34).

SCHURTZ est parti de deux types de groupements originels : l'un, naturel, basé sur l'instinct sexuel ; l'autre, artificiel, basé sur l'instinct grégaire. Ce dernier produisit les classes d'âge ; les rites de la puberté commencèrent par être le passage des enfants dans la classe des hommes et donnèrent naissance, par suite d'apports religieux, économiques et politiques, aux sociétés secrètes.

Nous renvoyons à la critique que nous avons faite de ce système en 1907 (35). Nous continuons à penser qu'il n'est pas possible, sans les déformer, de faire entrer les faits dans le cadre logique imaginé par SCHURTZ. Les classes d'âge ne sont pas précisément l'indice d'une très grande primitivité. Les Massai, les Cafres, les Bakuba ont une organisation politique très développée. Et l'*indongo* de l'Equateur ne crée-t-elle pas sous nos yeux et de toutes pièces des classes d'âge, en vue de réglementer un communisme qu'elle met à la mode ? Enfin SCHURTZ exagère l'efficacité de l'instinct grégaire et l'opposition de celui-ci à l'instinct sexuel ; cet instinct grégaire ne suffit pas à expliquer la diversité des formes des institutions que nous envisageons.

A la place d'explications sociales, FRAZER met des explications religieuses. Les rites de la puberté, et spécialement le simulacre de mort et de résurrection, auraient pour but d'assimiler complètement le jeune homme au *totem* de son clan.

Cette explication ne serait plausible que pour les initiations qui marquent l'entrée dans un monde organisé d'après les règles du totémisme. Or l'organisation en véritables clans

totémiques n'est pas aussi répandue que certains se plaisent à le croire.

C'est dans le mânisme ou culte des ancêtres et accessoirement dans un culte solaire que FROBENIUS (36) a cru trouver l'explication des rites de puberté et des sociétés secrètes. L'influence du culte des ancêtres dans certaines de ces institutions n'est pas contestée. Mais la thèse de FROBENIUS est trop absolue. Il a tort de poursuivre cette influence dans les moindres détails. Beaucoup de ses interprétations relèvent simplement de l'imagination.

VAN GENNEP (37) a analysé avec une grande sagacité les rites d'initiation et la séquence de ces rites. Il a mis bien en relief l'idée de passage, et distingué à juste titre les rites d'initiation suivant le groupe dans lequel ils introduisent le candidat : groupe totémique, classe d'âge, fraternité magico-religieuse ou société secrète. Sa classification, peut-être trop subtile, des rites est un guide précieux pour les recherches. Mais elle ne saurait fournir une explication réelle.

Les théories que nous venons de rappeler appartiennent aux écoles anthropologique et sociologique. Les explications proposées sont psychologiques ou simplement nominalistes.

La théorie de l'école historico-culturelle mérite un examen plus approfondi, parce qu'elle peut se réclamer d'une méthode plus objective et plus rigoureuse.

D'après cette école, les rites de la puberté, avec simulacre de mort et de résurrection et brisement des dents, appartient au cycle du *boumerang*. Ils s'expliquent par la mythologie lunaire de ce cycle. La dent brisée représente le jeune croissant de la lune. — Les rites de la puberté avec circoncision se sont développés dans le cycle totémique patriarcal. Ils s'expliquent par la mythologie solaire. Les gens célèbrent par des rites phalliques la fécondité humaine, qui est mise en rapport avec la fécondation de la terre par le soleil. — Les sociétés secrètes, avec leurs danses masquées et leur culte des morts, sont nées dans le cycle matriarcal à deux classes matrimoniales. Elles s'expliquent par la mythologie lunaire de ce cycle, dans lequel elles sont le succédané de l'initiation tribale, si fortement enracinée dans les civilisations patriarcales.

C'est une étude minutieuse des populations océaniennes qui

a permis d'établir ces complexes de civilisation qu'on appelle cycles culturels. Mais il est permis de craindre qu'à vouloir retrouver ces cycles culturels dans toutes les parties du monde, on ne pèche par excès de généralisation.

On concède qu'en Afrique les cycles culturels ne se trouvent qu'à l'état de mélange. C'est assez dire que les critères ordinaires de forme et de quantité doivent être employés avec une extrême prudence, si l'on veut éviter les illusions, l'arbitraire, l'esprit de système. La méthode strictement inductive conseille d'analyser, sans idée préconçue, les civilisations des diverses peuplades, de comparer entre eux les résultats de ces analyses, de porter ceux-ci sur cartes et de tracer, comme GRAEBNER l'a fait pour l'Océanie, des provinces ethnographiques caractérisées par un ensemble de phénomènes culturels et de chercher enfin à déterminer l'antiquité relative de ces ensembles culturels.

A certain stade de ce travail délicat, qui est soumis aux règles de la méthode historico-culturelle, il est utile de mettre à profit les découvertes ethnologiques faites dans d'autres parties du monde, mais il serait dangereux de substituer la déduction à l'induction.

L'extension au monde entier des cycles culturels océaniens supposerait qu'il n'existe qu'un nombre très limité de types culturels et que toutes les civilisations actuelles seraient dérivées de ceux-ci par simple contact, mélange ou combinaison. Cependant les types culturels isolés ne sont pas immuables. A côté de l'emprunt et du contact, il y a place pour une certaine évolution interne.

Notre enquête sur les sociétés secrètes en Afrique a montré que ces institutions se sont développées dans les sociétés les plus diverses. Le simple fait que certaines pratiques sont imposées aux enfants pour leur admission dans la société des hommes n'a pas besoin d'être expliqué par l'emprunt ou le contact avec un groupe culturel différent. Il nous apparaît comme universellement humain et nullement caractéristique de certains groupements culturels. Mais les formes que revêtent ces institutions doivent être étudiées dans le milieu où elles se présentent, et, pour les expliquer, il faudra souvent recourir à l'hypothèse d'un emprunt ou d'un mélange.

Le but immédiat de l'ethnologie est moins de construire un système d'histoire universelle des civilisations et de reconstituer les formes originelles de la société humaine, que de comprendre et d'expliquer les complexes culturels que nous trouvons à l'heure actuelle sur la terre.

BIBL. — 1. TORDAY et JOYCE, *Journal of the Anthrop. Institute*, 1905, t. XXXXV, p. 412. — 2. DELHAISE, *La Belgique coloniale*, 1905, t. XI, p. 105. — ARMANI, *Dieci otto mesi al Congo*, p. 167. — 3. VAN DEN BON, *Bij de Kasai zwarten*, dans *Onze Congo*, 1913-14, t. IV, p. 203-205. — 4. J. M. CESTON, *Le gree-gree Bush chez les nègres Golah*, dans *Anthropos*, 1911, t. VI, p. 729 sq. — 5. BERNARD, *Le Mombela*, dans *Congo*, t. III, octobre 1922. — 6. VIRCHOW, *Zahnwerstümmelung der Herreros*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, 1908, p. 930. — 7. TORDAY et JOYCE, *Les Bushongo*, dans *Annales du Musée de Tervueren*, p. 811 sq. — 8. POGGE, *Im Reiche des Mwata-Yamvo*, Berlin, 1880, p. 39. — 9. VAN DER MEIREN, *La circoncision chez les Baluba-Hemba*, dans *Revue congolaise*, 1911, t. II, p. 71. — 10. BERTHELOT du CHESNAY, *Bull. de la Soc. Géogr. comm. Paris*, 1903, t. XXV, p. 219. — 11. BUGEAU, *La circoncision au Kikuyu*, dans *Anthropos*, 1911, t. VI, p. 616-627. — 12. BROWN, *Circumcision among the Amwinde*, dans *Man*, 1913, t. XIII, n° 79. — 13. BROWN, *Circumcision among the Bageshu*, dans *Man*, 1910, t. X, n° 60. — 14. PASSARGE, *Das Okawango-sumpfland und seine Bewohner*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, t. XXXVII, p. 706-709. — 15. MERKER, *Die Masai*, Berlin, 1904, p. 50-60 ; A. HOLLIS, *The Masai*, Oxford, 1905, p. 294-295. — 16. SCHWEIGER, *Der Ritus der Beschneidung unter den Amaxosa und Amafingo in der Kaffraria*, dans *Anthropos*, t. IX, p. 53-65. — 17. BITTREMIEUX, *De Geheime sekte der Bakhimbas*, 1912. — 18. A. D. LODDER, *Bakimbas te Kionzo*, dans *Onze Kongo*, t. III, p. 352-58 ; t. IV, p. 71-76. — 19. VAN WING, *Nzo longo, ou les rites de la puberté chez les Bakongo*, Extr. de *Congo*, 1921. — 20. VAN WING, *De geheime sekte van 't Kimpasi, Congo-Bibliotheek*, Brussel, Goemaere, 1921. — J. HENRY, *Les Bambara*, Bibliothèque Anthropos, Munster, 1910, p. 175-198. — 22. TORDAY et JOYCE, *Notes on the Ethnography of the Bambala*, Extr. du *Journal of the Anthrop. Institute*, London, 1905, p. 409. — 23. TORDAY et JOYCE, *Les Bushongo*, dans *Annales du Musée de Tervueren*, p. 87 ss. — 24. COLLE, *Les Baluba*, dans *Collection de monographies ethnographiques*, t. XI, p. 517-625. — 25. COLLE, *Le Butwa*, dans *Revue Congolaise*, t. III, novembre 1912. — 26. Dugald CAMPBELL, *A few notes on butwa : an african secret society*, dans *Man*, 1914, n° 38. — 27. ARNOUX, *Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda*, dans *Anthropos*, t. VII, 1912, et t. VIII, 1913. — 28. DELHAISE, *Les Warega, Collection de monogr. ethnogr.*, t. V, p. 227-239. — 29. de CALONNE, *Les Ababua*, dans *Mouv. social intern.*, 1909, p. 394-395. — BAUWENS, *Onze Kongo*. 1914, t. IV, p. 260. — DELHAISE, *Bull. Soc. Belge Etudes coloniales*, 1919, p. 283-290. — De JONGHE, *Congo*, 1920, t. I, p. 469-470. — 30. Al. De WITTE, *Indongo*, dans *Onze Kongo*, t. III, p. 57-74. — 31. MAES, *Les Aniota des Mobali*, dans *Revue Congolaise*, t. II, p. 314. — MARREVEC, *De sehrik der Mobali*, Tervueren, 1922. — 32. Mary H. KINGSLEY, *Travels in West Africa*, London, 1904. — HENRY, *Les Bambara* (cité plus haut, n° 21). — 33. SCHURTZ, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, Reimer, 1902. — 34. WEBSTER, *Primitive Secret Societies*, New-York, 1908. — 35. De JONGHE, *Les sociétés secrètes au Bas-Congo*, dans *Revue des Questions scient.*, 1907, n° d'octobre. — 36. FROBENIUS, *Die Masken und Geheimbünde Afrika's*, Halle, 1898. — 37. A. van GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, Nourry, 1909.

[25] Tribal Initiation and Secret Societies in Australia,

by Dr. L. EHRLICH, prof. of Ljubljana University.

Australia is the classical land of initiation ceremonies. Although the poor Australian natives have no stone monuments, no writings by which they can hand down to future generations their ideas on the problems of life, they possess a living monument of the past which immortalizes, like an unwritten sacred book, their most cherished traditions and enshrines their philosophy of morals, religion, and human society.

This monument is the initiation ceremony at the age of puberty, practised by all tribes known till now throughout Australia.

In order to be able to find out the principal features of Australian religious and moral ideas, we shall consider some characteristic types of Australian initiations and compare them with one other. For this purpose I choose the initiations of the 1. Kurnai, 2. Yuin, 3. Kamilaroï-Euahlayi, 4. Queensland tribes, 5. Arunta and neighbouring tribes in Central Australia.

I. — DIFFERENT TYPES OF INITIATION

1. *Dyerail, the initiation of the Kurnai* (1). — *Dyerail* means « bushy, of the bush ». It is the ceremony in the secrecy of the bush. The chief of a local group sends a messenger with a bullroarer to the neighbouring groups and summons them to the ceremony. When the different groups are assembled, the *Tutnurring* (novices) are brought to the ceremonial ground. The first ceremony is an offering of the youth to the heavens, viz : the guardians hoist them on to their shoulders, while the boys must lift their hands skyward. Then they are laid to sleep on the ground and during this night they are not allowed to utter a word. They may manifest needs and wishes only by gestures. Throughout the night the men and women sing of the male sex-totem (the little emu wren).

At a given moment during the night the bullroarers are

(1) A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South East Australia*, London, 1904, p. 501 sq. ; W. SCHMIDT, *Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes*, Paderborn, 1921.

sounded ; the boys must rise to their feet and look toward the sky, the old men saying to them the while : « Look there, look there » and then explaining to them the doctrine of the Supreme Being Mungangaua as follows :

« There lived in olden times a great being who taught the Kurnai the arts. His son is Tundun, the ancestor of the Kurnai. Tundun's wife is called Rukut.

« The precepts of Mungangaua are :

To listen to and obey the old men,
To share everything with one's friend,
To live peaceably with one's friend,
Not to molest girls or married women,
To obey the food restrictions. »

The same day the secret of the bullroarer is revealed to them. A larger bullroarer is shown to them with the words : « That is Tundun, your grandfather. » A smaller one is supposed to be Rukut, Tundun's wife.

2. *Kuringal, the initiation of the Yuin* (1). — *Kuringal* means, like Dyerail, « of the bush, the ceremony in the bush ». The chief of one local group sends the message to the other groups. A *mudthi* (bullroarer) takes the place of the credential letters. for the *mudthi* « was given to our fathers by that great Biamban (Lord, Master) », as Howitt was told by the natives.

When the tribes summoned have arrived, the leader of the ceremony goes round the different camps ; halting at each camp, he raises a boomerang to the sky with one hand, with the other he points to the earth. Then the women know that the great Biamban will initiate their boys.

In the meantime the ceremonial ground has been prepared, on which are cut out symbolic representations of the rising to new life : — a grave, a spiny ant-eater etc. There is also a life-sized earthen image of Daramulun, the Supreme Being of the Yuin.

The guardians bring the boys on their shoulders to a circle in the midst of which a sacred fire is lit. First the boys are laid for from ten to twelve minutes near the fire « to be roasted ». Afterwards they are brought to a smaller circle to have one

(1) Howitt, *op. cit.*, p. 517 sq.

upper incisor knocked out ; but prior to this men surround the women and, pointing with their boomerangs to the sky, bid them leave the sacred place. They are supposed to be pointing to Daramulun in heaven. Then the boys are led to the figure of Daramulun and are instructed in a very impressive way in the secret traditions concerning Daramulun, as follows : « Daramulun of old created the Murring (collective name for the coastal tribes) ; now he lives beyond the sky and looks upon them. He is the great Biamban who can do anything and go everywhere and who gave the tribal laws to our fathers. The sound of the bullroarer is the thunder and as such the voice of Daramulun ». Detailed moral instruction is also imparted to the boys by the dramatic device of representing in pantomime and commanding immoral actions and then uttering an emphatic « No ! »

The boys are invested with the men's belt and their complete change is impressed upon their minds by a last and very dramatic ceremony : a man, lying in a real grave, apparently resuscitated by the tune of an old song and the mysterious influence of a medicine man who is chanting an invocation to Daramulun, rises before the eyes of the astonished youths.

The boys are then brought to the bush, where they pass through a period of discipline and food restrictions under the control of their tutors.

3. *Bora, the initiation of the Kamilaroi-Euahlayi.* — The Kuringal type of initiation was practised by the tribes who inhabited the eastern coast from Twofold-Bay to Port Macqarie, which means practically the coast of New South Wales (1). The inland tribes to the west practise initiations which are more elaborate, — those of the further north being the more complicated as a rule. As a typical example we shall consider the *Bora* of the Kamilaroi and Euahlayi (2).

When the elders have decided to hold a *Bora*, messengers are sent out to neighbouring tribes for hundreds of miles around to summon them to take part in it.

---

(1) Howitt, *op. cit.*, p. 593.

(2) K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe*, London, 1905, p. 62 sq. ; H. Mathews, *The Bora or Initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribe, Journal of the Anthropogical Institute*, London, 1895, p. 411 s.

In the meantime the sacred grounds are prepared : two Boracircles are made, a larger and a smaller one with a path running between them. Along the path various designs are cut out in the bark of trees or made of earth. Among some forty designs of the Kamilaroi *Bora* let us note a huge figure of Bayame, the Supreme Being, of his wife Gunanbeely, of Boobardy and Numbardy, the pair of original human ancestors, a speared emu and an eaglehawk's nest. The *Bora* ground is supposed to represent Bayame's camp and the designs refer to the events at the first *Bora*, which Bayame himself conducted.

Every night the bullroarer is sounded, which is supposed to be the voice of Daramulun of Gayandi, an evil spirit who rules the night. According to some native legends he was ordered by Bayame to initiate the boys, but he devoured them instead. Bayame transformed him into a porcupine and he had to shape the bullroarers for the *Bora* himself. In the first days of the *Bora* women take a certain part in the ceremonies. They accompany the boys to the *Bora* ground, and assist at several corrobborees. But at a given moment the men hoist the boys on to their shoulders and carry them off, whilst the women have to leave the *Bora* ground. A period of serious discipline now begins for the boys. They are obliged to keep the eyes downcast and are strictly forbidden to speak or to laugh. Under these conditions they have to undergo several trials to give proof of their manly spirit. One night they are laid to sleep in order to rise as men : the *Bora* spirit is supposed to come over them and make them into men.

Amongst the Kamilaroi pantomimic representations, obscenities are shown to the boys for the purpose of teaching them to abstain from the « abominations of the cities of the Plain ». Some tribes practise at the *Bora* the custom of knocking out a front tooth ; others do not.

The boys are then brought to the camp to show themselves to the women. On the way thither the bullroarer secret is revealed to them and they may take the bullroarers in their hands. After the women have welcomed their boys with shrieks of joy because they have borne the tests, the boys retire for two months with their tutors into the bush to be instructed. There

are three points on which savage moral instruction lays special stress : the avoiding of murder, the abduction of women within the forbidden degrees, and lying to the elders. After their return to the main camp the boys are « smoked » several times : green bushes are laid on the burning logs and the boys have to lie for some minutes on this uncomfortable resting place.

Bayame controls the conduct of the *Bora* and the medicine men pray him at the initiation to grant long life to the blacks, as they keep rigorously to the *Bora*.

4. *Initiation in Northwestern Queensland* (1). — The initiation is not any more one single comprehensive ceremony which always follows the same program, but a series of four different rites between which years may elapse : a man may become greyheaded before he is admitted to the last degree. The different degrees have their proper rights, dress and names. Only the first two degrees, circumcision and subincision, are compulsory on all members of the tribe ; the higher degrees of initiation are reserved to a limited number of tribesmen and shrouded in mystery, so that Europeans are rarely allowed to know anything about them. This clearly reminds us of secret societies.

At the first sign of puberty the boys are seized by the men and borne on their shoulders to the ceremonial ground. There is no solemn summoning of the neighbouring tribes and the boys are initiated one by one. The women assist at the introductory ceremonies and, in accord with ancient custom, before they retire, they even take the weapons of the men and adorn themselves as fighting amazons, as a symbolic protest against the withdrawal of the boys from their control.

The Mitakoodi now lay their boys down to sleep. For a whole night they are forbidden to move, to speak or even to scratch themselves. Amongst the Pitta-Pitta the youth are laid down on the earth and the men step over them, and cover them with sprinkled blood from the cicatrix of their subincised penis, after which ceremony they are adorned with man's attire. The men then lift the boys on their arms and swing them for a while to and fro in the air.

---

(1) W. E. Roth, *Ethnographical Studies among the Northwestern Central Queensland Aborigines*, London, 1897, p. 169 sq.

The following day is devoted to the principal ceremony, the circumcision. Half an hour before sunrise the boy must turn his face towards the East and at the moment the sun begins to show above the horizon he is circumcised. Two bullroarers, a large and a small one, are sounded as a token that the operation has been performed. A fire ceremony ends this stage of initiation. The men bring the boys on their shoulders near the fire, and stooping, hold them over it, as if they intended to place them there in earnest.

The subincision takes place three or four months after the circumcision. Of course the women must be absent, but after the operation the women, at a given moment, are allowed to approach the sacred circle and to strike their men with a fighting pole in revenge for evil treatment.

Mulkali, a supernatural being, has introduced the operations. He is supposed to be a good, beneficent person and never kills anyone (1).

The knocking out of the tooth is practised as a mere sport indiscriminately by men and women alike and has no connection with the initiation.

The third and fourth degrees are little known ; they are symbolised by a particular pattern of a yellow design, a forehead net, and the exclusive use of a sign language.

5. *Initiation in Central Australia* (2). — The initiation ceremonies, as practised by the tribes inhabiting the country from Lake Eyre to Coburg Peninsula, reveal to us a mentality different from that found in East Australia. As a typical example we take the Arunta initiation. It comprises four distinct degrees which are gradually imparted to the boys at different ages from ten to thirty : *Alkirakiwuna* (throwing to the sky) - *Lartna* (circumcision) - *Arilthа* (subincision) - *Engwurra* (fire ceremony).

At the first ceremony men toss the boy several times in the air, while the women dance round the performers. Some years later the same boy, having reached puberty, is seized by men of his totemic group and brought to the *Apula* (ceremonial ground), where he is put behind a brake, whence he dare not

(1) Roth, *o. c.*, p. 153.

(2) B. Spencer, F. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London, 1899, p. 212 sq.

move, but has to remain in perfect silence with eyes cast down. His future mother-in-law hands him a burning firestick, telling him always to hold fast to his own fire and not to interfere with other women. There is further a symbolic fight between men and women for the boys. The women, carrying shields, dance around the *Apula* and even carry the boys away ; the men must fetch them back again.

Now a series of peculiar totemic ceremonies begins, which vary from clan to clan and which women are never allowed to watch. These ceremonies are a mimic presentation of the heroic deeds of totemic ancestors, which the latter are believed to have performed in a far-off time, called *Alcheringa*, the golden age of the Arunta. At a certain day the whizzing sound of the bullroarer announces the rite of circumcision. After the operation the secret of the bullroarer (called *churinga*) is revealed to the novice. The men hand the boy a bundle of these *churingas*, telling him solemnly : « These *churinga* you should call *Twanyirika* » (1). The boys of the Unmatiera tribe are told after subincision : « That is the *churinga* which your spirit had in the *Alcheringa* » (2). The novice is supposed to be the reincarnation of a legendary mythical ancestor who gave the totem to the clan.

The subincision (opening of the urethra from below) takes place five or six weeks after circumcision, and now the boy is considered to be a man.

The girls are initiated in a similar manner ; their breasts are rubbed with fat and red ochre and subincision (opening of the vagina) is performed on them.

The *Engwurra* (fire ceremony) is an intertribal ceremony, to which the neighbouring tribes are summoned. The *Engwurra* is concerned with a long series of totemic presentments, referring to the *Alcheringa*, and is supposed to make the boys « *ertwa, murra, oknirra* » — good, great and strong. In these ceremonies certain head dresses are used which remind one of masks.

At the end the novices are placed at full length on a fire which

---

(1) M. Leonhardi-C. Strehlow, *Mythen, Sagen und Maerchen des Aranda-Stammes*, Frankfurt, 1907, p. 102.

(2) B. Spencer-F. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904, p. 340 sq.

is covered with green boughs and the same ceremony is repeated in the women's camp.

The knocking out of the tooth is practised in Central Australia privately, as a matter of individual taste, for the improvement of one's personal appearance.

II. — COMPARISON OF THE DIFFERENT TYPES WITH THE CULTURAL CYCLES

The historico-cultural school proposes to reconstruct, by distinguishing different cultural cycles, a relative chronology and history of the so called « *ahistoric* », or primitive peoples : hence the analysis of the initiation rites which embody the chief religious, moral and social ideas of the savage and are, so to speak, his cultural repository, must prove to be a most valuable check upon its theories.

The above described types of initiations represent a very complex combination of disparate tides of culture which have come into touch one with another and have either dispossessed one another or become amalgamated into a new one.

1. *Two main cultural areas.* — At the first survey, two main divisions of initiations may be observed : — Central and Eastern Australia. A line drawn from Encounter Bay-Adelaide to Cape York indicates roughly the frontier between them (1). In Central Australia the characteristic feature of the initiation is the rite of circumcision with subsequent subincision ; in the eastern region, another operation is practised, by numerous tribes : the knocking out of the tooth. These two ceremonies are so exclusive of each other that only on the margin between the areas in question we find tribes with both initiatory rites, viz., the Dieri and some of the Itchmundi tribes (Wilya and Kongait) (2).

There are clear signs that the initiation with the tooth ceremony is older, and that in earlier periods it extended aller over Australia. In some regions of the circumcision-initiation the breaking out of the tooth has fallen into disuse and is practised as a mere whim or embellishment, e.g., in northwestern Queensland and in Central Australia. On the other hand the ceremony

(1) Howitt, *o. c.*, p. 642.
(2) Howitt, *o. c.*, p. 655-675.

reappears at the initiation on the extreme western coast, viz., in the Kimberley district (1).

We may safely conclude that the cultural cycle with the tooth ceremony was divided in two parts by the later culture of circumcision, and in some regions only obscured.

A second striking difference between the two main divisions is the following fact : in the East the initiations centre round a Supreme Being, to whom generally the institution of the initiation ceremonies is ascribed and who watches carefully that the initiation is conducted in due form (2).

On the other hand the ceremonies of the central area are principally concerned with an entirely different trend of ideas. There is a new world of totemic ancestors with whom the youth are here made acquainted. They are told that they descend from certain anthropomorphic beings who lived in the *Alcheringa*, a legendary golden age, and that they are the reincarnation of them, whereas in the East the boys are told that Mungangaua, Daramulun, Bayame created the first men.

The geographical stratification of the two cultures suggests that *the Supreme Being culture is prior to the Alcheringa culture*, since the latter extends over the territory from Carpentaria Gulf to Lake Eyre, whereas the former seems to be pushed back to the south east corner of the continent. There still survive some few traces of Supreme Beings in the *Alcheringa* area which attest the fact that at one time the Supreme Beings reigned also in Central Australia and were obscured by the *Alcheringa*-ideas. The Arunta (3) possess the « good and eternal Altjira », who is called « iliinka », emu-legged, evidently identical with the emu-legged Bayame of the Wiradjuri (4). The Atnatu of the Kaitish reminds us somewhat of Bayame and Daramulun, since he watches that the bullroarer is properly sounded at the initiation.

Two other considerations attest likewise the greater age of the eastern type.

a. The ceremony of lifting the boys skyward is spread under

---

(1) Hutton WEBSTER, *Primitive Secret Societies*, New-York, 1908, p. 85.

(2) HOWITT, *o. c.*, p. 488 sq.

(3) LEONHARDI-STREHLOW, *Mythen, Sagen und Maerchen des Arandastammes*, Frankfurt, 1907, p. 1 sq.

(4) W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, p. 369.

one or the other form all over Australia. The Kurnai raise their boys to the sky and the latter must also lift their hands upward. In the night the men point with the spearthrower to the sky and the boys must raise their eyes. The Yuin point several times with their boomerangs to the sky and carry their boys on their shoulders to the Kuringal. The same rite is observed by the Euahlayi and the Queensland tribes. The central tribes toss the boys skyward, and this rite is practised as far north as Port Darwin and the Melville-Bathurst Islands (1). The missionary F. KRISTEN reports that the Mullock-Mullock on the Daly River start the initiation with the « *Dalvagaitma* » ceremony which means « throwing to the sky ». As this ceremony seems to be spread over the whole continent, it was evidently not brought to Australia by the *Alcheringa* culture (2). On the other hand it is closely connected with the ideas centering round the Supreme Being, and only in this setting does it find a satisfactory explanation. The gesture itself implies a connection between the initiation and the heavens. HOWITT remarks explicitly that the Yuin point with their boomerangs to the great Biamban in the skies. Still more telling in this respect is the solemn rite at the Kurnai initiation, where the boys during the night must look toward the sky, while the men say to them : « Look there, look there », and then explain to them the doctrine of Mungangaua.

The central tribes have evidently lost the original significance of this ceremony, but it must have been so intimately linked with the beginning of the ceremony that they preserved it as an introductory formality.

b. Analogous is the case of the bullroarer. Whereas it is a disparate and strange element in the ceremonies of Queensland and Central Australia, it finds an adequate explanation and fits in logically with the culture of the Supreme Beings.

All over the continent the sound of the bullroarer is ascribed to a supernatural being — to Tundun (Kurnai), Daramulun (Wiradjuri), Gayandi (Euahlayi), Tumana (Kaitish) etc. — who

(1) B. SPENCER, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, 1914, p. 93 sq.

(2) Unpublished manuscript on the aboriginals of the Daly River, Innsbruck, 1902.

is supposed by the women to initiate the boys. Still more striking is the fact that *two* bullroarers are known all over the continent : in the South-East (Kulin, Kurnai, Wiradjuri, Cheparra-Turrbal, Parnkalla, Tongaranka), in Queensland (Yarroinga, Underebekina, Pitta-Pitta), in Central Australia (Arunta, Worgaia), and on the western coast (Kariera).

It is the Kurnai initiation that explains to us the meaning of these two bullroarers. They represent Tundun and his wife Rukut, the original ancestral pair of mankind, who were made by the Supreme Being and entrusted by him with the initiation of their posterity. A reminiscence of this is still preserved amongst the Wiradjuri, where Daramulun and his wife Munibear are symbolised by two bullroarers (1) ; and amongst the Kamilaroi where the images of an ancestral pair — Boobardy, « our father », and Numbardy, « our mother » — are cut out on the ceremonial ground.

In Central Australia this bullroarer belief has been very quaintly transformed. Like everything else, the bullroarer belief also has been « totemised » and thus drawn into the *Alcheringa* mythology. The bullroarer is called *churinga*, i. e. it is sacred on account of its connection with the *Alcheringa* ancestors. The bullroarer *churinga* is handed to the boy after circumcision with the following words : « These *churinga* you should call *Twanyirika* ». A legend (2) tells that the bullroarers are the children of Twanyirika. On the other hand these *churingas* are also *the boys themselves* (3), having entered their mothers in the form of child-germs.

Thus Twanyirika is the *Alcheringa* ancestor of the Arunta children. There exist also *churinga* bullroarers for the girls, but the latter never see them. The bullroarer symbol, as representing *a pair* of original ancestors, was therefore evidently common to the whole of Australia, but in the Centre its original meaning was obscured.

On the other hand this symbol is closely connected with the Supreme Being. It is the voice of Daramulun ; it « was given by

(1) W. Schmidt, *o. c.*, p. 358.
(2) Leonhardi-Strehlow, *o. c.*, p. 102.
(3) Spencer-Gillen, *Nat. Trib. of the North. Territory*, p. 263.

the great Biamban » (1) ; it represents Tundun, the « son » of Mungangaua ; it was made by Bayame (2).

Thus we may conclude that these elements : Supreme Being, knocking out of the tooth, lifting to the sky, and bullroarer belong to and older cultural cycle than the *Alcheringa*-belief with the circumcision.

2. *The different character of the two cultures.* — The eastern initiation is a solemn intertribal festivity, a kind of *Australian Olympia or Sinai*, to which all tribes of the nation are invited and during which a Freuga Dei reigns. This initiation is the great renewal of the tribes. They perpetuate their covenant with the Supreme Being who governs the tribes, by consecrating their youths to him and by impressing his precepts on their minds. Two moral ideas reecho throughout the ceremonial grounds of all Australia, however complicated and manifold the rites may be : 1. not to interfere with other women nor commit immoral actions against nature ; 2. respect towards the authority of the elders ; in other words, *the two fundamental ideas of family and state*. These two moral obligations are placed under the sanction of the Supreme Being. This initiation was obligatory for every member of the tribe and was the permanent source from which the tribe derived its moral backbone.

The more we approach Central and Northern Australia, the more the initiation loses its grand style and its simple, comprehensive, international character. It dissolves into a series of incoherent stages of rites which become more and more mysterious and phantastic. Some higher degrees are reserved for an inner circle of select men ; it is not any more a simple question of « making boys into men », in which the whole tribe takes a natural interest, but concerns an esoteric community with special marks, e. g. in Queensland. This recalls secret societies.

Some relics of the Arunta initiation still remind us of the old style. If we take the first ceremony (tossing the boys skyward) and the last, — the *Engwurra* —, to which all the tribes are summoned and whereby the boy is supposed to become « good, great and strong », we find the analogy with the East. Between these, there were interpolated two new

(1) Howitt, *o. c.*, p. 517, 538.
(2) Langloh Parker, *o. c.*, p. 67.

strange rites, circumcision and subincision, and many totemic rites which were evidently initiatory rites of the clan. One or two boys are seized and it is wholly the affair of the clan to perform the operations upon them, after which they are initiated into the mysteries of the clan and the ceremonies of its own totem. This initiation recalls to us a culture, whose outlook is limited by the material, without reaching out to a Supreme Being, a culture which was concerned in the first place with the quest of food and the sexual problem of life. It is the provision of food which dominates the numberless *Intichiuma* ceremonies (fertility cults) (1) of Central Australia. It is the purely sexual life to which circumcision and subincision initiate the youth. Observance of these ceremonies confers the right to marriage, or at least they are a *conditio sine qua non* for marriage. The parallel ceremony performed on girls in Queensland and Central Australia (*dilatatio vaginae*) is meant to facilitate copulation. The stepping over the boy by all the men and covering of him with the blood from his subincised penis (practised by the Queensland tribes) shows quite unmistakably the sexual import of the ensuing circumcision.

Where this new, materialistic culture with its emphasis upon *the sexual and totemic initiation within the clan* has come in contact with the older forms of initiation, it has added its own as second and third stages, so that initiation began to fall into degrees or age classes. *These degrees are traces of different cultures.*

3. *Different cultural cycles in the region of the Supreme Being.* — If we compare the *Kuringal* of the Yuin with the *Bora* of the Kamilaroi we observe a certain hostility between their respective Supreme Beings (2). Daramulun, who in the *Kuringal* « can do everything and go everywhere », is degraded in the region of Bayame to « one of Bayame's people », even an « enemy of Bayame ». Bayame charges himself to conduct the *Bora*, since Daramulun is said to have devoured the boys. This hostility also appears in the eaglehawk — and emu — myths of the Bayame region. An image of the emu, the sacred bird of Bayame,

(1) L. Ehrlich, *Origin of Australian Beliefs*, St. Gabriel, Anthropos-Administration, 1922, p. 9.

(2) W. Schmidt, *o. c.*, p. 357 sq.

appears at the *Bora* pierced by Daramulun's spear ; and the eaglehawk, representing Daramulun, is persecuted and burned by Bayame (1). This mythological contrast can be best explained by the collision and amalgamation of two different cultures, the Bayame culture pressing from the North and dispossessing gradually the Daramulun culture. This assumption is confirmed by the fact that the tooth ceremony, which is so characteristic of the Daramulun region, disappears towards the North.

A third tide of the Supreme Being culture is represented by the Kurnai initiation in the South. On the one hand the tooth ceremony of the Yuin is wanting ; on the other the *idea of a pair of ancestors*, who are represented by two bullroarers, is a cardinal one for the Kurnai, whereas the Yuin use only one bullroarer. This idea is symbolised also by the sex-totem. The male sex-totem (emu-wren) is invoked for the boys all night as preparation for the revelation of the Tundun secret. Since totemic animals represent ancestors, the double totem, one for the male, the other for the female sex, implies clearly an ancestral pair.

It seems to me, that the two bullroarers symbolise the bodies, the sex-totems (birds), the spirits of the ancestors (2). Although two bullroarers, as mentioned above, are used by many tribes throughout the continent and the sex-totem is known by all the tribes of Victoria and the neighbouring tribes of New South Wales, the *Kurnai only* have preserved a clear explanation of both, viz : the Supreme Being created a pair of ancestors and charged them to initiate their descendents into his comandments. Mungangaua, moreover, appears superior to Daramulun and Bayame in that he has neither wife nor children, while Daramulun has a wife or a mother Ngalabal (3), and Bayame has two wives and several sons.

4. *Different cultural cycles in the region of the clan initiation.* — In an analogous way we can distinguish three successive cultural tides in the region of the totemic and sexual initiation of the clan. *First a purely totemic* culture without operation which has spread all over Australia and affected also the initiations

(1) W. Schmidt, *o. c.*, p. 365.
(2) Schmidt, *o. c.*, p. 348, 359.
(3) Howitt, *o. c.*, p. 546, 560.

in the Supreme Being area, with the exception of the Kurnai initiation. *A later culture with the sexual initiation by operation*, since it covers a far smaller area than the totemic, viz : Central and West Australia, but did not reach the coast fringes, — a clear sign of its later coming ! Thus the tribes on south western coast from Cape Arid, on the Great Australian Bight, to North West Cape (1), the Kariera tribe on the western coast, the tribes in the far North-Melville-Bathurst Islands and the Kakadu tribes on the Alligator Rivers (2) practise no operations.

But since we have in the Northern Territory a strip of land on which is pratised only circumcision (Punuurlu, Warrai, Wulwullan, Djauan, Nullakun) and likewise in the South (Narranga, Bulalli, Wilya, Kongait), we must conclude that the initiation with subincision was the latest phase of Australian culture.

One Australian tribe, the Dieri, who inhabit the region of Lake Eyre, where all Australian cultures must have come in contact with each other, seems to have preserved in its initiation-degrees the traces of all of them. The degrees are : introductory initiation with the septum pierced, after some years extraction of the tooth, then successively circumcision, secret totemistic ceremonies, finally subincision (3).

5. *First fruits offerings.* — In most of the Australian initiations a fire-ceremony takes place. The Yuin and Wotjobaluk « roast » the boys ; the Kamilaroi « smoke » their boys ; the tribes of Central Australia have a special fire-ceremony, the *Engwurra*. Unquestionably the fire-ceremony is the symbolic figure of burning the boys. May I venture to suggest an idea ? If I compare the fire-ceremony with the offering of the boys to the sky and with the symbolic burial of them, might it not be that the fundamental idea, underlying the original Australian initiation, was that of offering the boys to the Supreme Being ? Perhaps also the knocking out of the tooth might find its explanation in this connection. The boys must offer a tooth, representing their soul, as a substitute for themselves. Thus we could explain the surprising fact that in Australia no other rite

(1) Hutton WEBSTER, *o. c.*, p. 191 sq.
(2) SPENCER, *Nat. Trib. of the North. Terr.*, p. 21, 89.
(3) Hutton WEBSTER, *o. c.*, p. 84.

of sacrifice can be found, since the novices to be initiated figured as a firstfruits offering.

CONCLUSION.

Our analysis of the initiation rites confirms the theories of the historico-cultural school of GRAEBNER and SCHMIDT, who establish for Australia several cultural cycles, as the Tasmanian, boomerang, totemic and dual culture. We have detected different types of initiations, of which the Kurnai initiation would fit in with the Tasmanian culture, the Kuringal of the Yuin with the boomerang, the Arunta initiation with the totemic. But there is no initiation in Australia which would be typical of the matrilineal dual culture, as described by GRAEBNER and SCHMIDT (Secret societies of men with the use of masks, initiation of girls having dispossessed that of the boys). Apparently the matrilineal culture could never develop itself to its full extent. There is in many parts of the continent a certain competition between men and women at the ceremonies, but their importance in economic life is not so great as to dispossess the men.

On the whole, the study of Australian initiation rites proves the scientific value of the historico-cultural method, although it is possible to entertain more than one view in assigning various details to one or the other type of initiation.

BIBL. — A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia*, in-8°, London, 1904 — Hutton WEBSTER, *Primitive Secret Societies*, in-12°, New-York, 1908 — M. LEONHARDI-C. STREHLOW, *Mythen, Sagen und Maerchen des Aranda-Stammes*, in-4°, Frankfurt, 1907 — H. MATHEWS, *The Bora or Initiation ceremonies of the Kamilaroi Tribe, Journal of the Roy. Anthrop. Institute*, London, p. 411 — Langloh PARKER, *The Euahlayi Tribe*, in-8°, London, 1905 — W. E. ROTH, *Ethnographical Studies among the North.-West.-Central-Queensland Aborigines*, in-8°, Brisbane-London, 1897 — B. SPENCER and F. GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, in-8°, London, 1899 ; *The Northern Tribes of Central Australia*, in-8°, London, 1904 — B. SPENCER, *Native Tribes of the Northern Territory*, in-8°, London, 1914 — W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, in-8°, Münster, Aschendorff, 1912 ; *Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes*, Paderborn, Schöningh, 1923.

[26] Die Ingiet-Mysterien auf Neupommern,

von Hochw. P. WINTHUIS, M. S. C.

Kurz vor meiner Abreise nach der Südsee, im Jahre 1902, ging die Kunde von einem Mord, den Südseeinsulaner von der Insel Neupommern am Bismark-Archipel an einer deutschen Mutter und ihrem Kinde verübt hatten durch die deutsche Presse. Auf dem Schauplatz der Tat in Neupommern selbst angekommen, erfuhr ich, dass dieser Mord auf einer Zusammenkunft der Mitglieder des Ingiet-Bundes beschlossen worden war. Dieser Bund war damals mit noch so viel Geheimnisvollem umgeben, dass ich beschloss, so bald die Sprachkenntnisse es mir gestatteten, in diese Geheimnisse einzudringen. Es dauerte indess bald zwei Jahre, bis ich näheres darüber erfahren konnte. Nur mit grösster Mühe gelang es mir, einige Mitglieder des Bundes zu bewegen, mir die Geheimnisse ihrer Gesellschaft aufzudecken. Ich bereitete damals eine Anzahl von schwarzen Katechumenen auf den Empfang der hl. Taufe vor. Da ich eingesehen hatte, dass ich die Preisgabe der zurzeit ganz unsittlichen Ingiet-Gebräuche von den Mitgliedern des Ingiet-Bundes vor dem Empfang der hl. Taufe unbedingt verlangen musste, es aber anderseits kein durchgreifendes Mittel zur Erreichung dieses Zieles gab, als die öffentliche Bekanntgabe dieser Geheimnisse, so deckte ich sie im öffentlichen Unterricht vor den Männern sowohl, als auch vor den Frauen auf. Daraufhin beschlossen auf einer Ingietversammlung vier Ingietmitglieder mich in der Nacht mit Lanzen zu töten zur Strafe dafür, dass ich die Geheimnisse dieses Bundes verraten hatte.

Als die Eingeborenen jedoch bald darauf ihren Mordplan entdeckt sahen, willigten sie selbst ein, die Dickichte, in denen sie ihre unsittlichen Ingietversammlungen abhielten, niederzulegen und den Ingietgebräuchen zu entsagen. Nach dem nun die Geheimnisse der Ingietbundes zum Teil bereits verraten waren und selbst Schulkinder über diese Gebräuche spotteten, eines Tages brachten mir zwei von ihnen sogar eine berüchtigte weit und breit gefürchtete Ingietfigur herbei, und nachdem gar ein Ingietaltmeister sich nicht scheute auf meinen Wunsch hin

Ingiettänze öffentlich zu tanzen, ward es mir leicht, den Schleier der diese Mysterien einhüllte völlig zu lüften. (Näheres hierüber in meinem Buch : *Heidnische Greuel und christl. Liebe*. 2. Kapitel : Warum die Wilden mich töten wollten. — Ich vergass diese Schrift bei der Ingiet-Literatur anzugeben).

Von diesen Mysterien möchte ich nun des Näheren zu Ihnen reden.

I. — DEFINITION, URSPRUNG UND ZWECK DER INGIET-MYSTERIEN.

Was ist zunächst der Ingiet-Bund ? Es ist kurz gesagt eine Gesellschaft von männlichen Personen, kleinen und grossen, die sich mit allerlei Geheimnisvollem umgeben, von gewissen Fleischspeisen sich enthalten müssen und zum Teil besonders der Zauber- und Tanzkunst huldigen. Ich sage von männlichen Personen ; es sollen auch ausnahmsweise Frauen von Häuptlingen in den Bund aufgenommen worden sein.

Woher nun der Ingiet ?

Man geht wohl nicht fehl, wenn man sagt, dass der Ingiet-Bund im Ahnenkult einerseits und anderseits im Geisterglauben und in der Zauberkunst seinen Ursprung hat. Ich nenne da als Gewährsmann vor allem meinen Konfrater, den Hochw. P. Jos. Meier, M. S. C., mit dem ich lange Jahre auf Neupommern gemeinschaftlich sprachen- und völkerkundliche Studien betrieb und der zur Zeit wohl der beste Kenner der Gebräuche der Eingeborenen des Nordoststammes der Gazelle-Halbinsel ist, auf dessen gediegene Ingiet-Artikel im *Anthropos* (Jahrgang 1910, 1911 und 1913) und im *Jahresbericht des Museum für Länder- und Völkerkunde* (Stuttgart, 1911) die folgenden Ausführungen zu einem grossen Teil fussen.

Der Ingiet-Bund war ursprünglich — so schreibt Pater Meier — ein Bund einiger kunstbeflissener Eingeborenen, die zum Andenken an ihre Verstorbenen Bilder aus Stein anfertigten. Wie die Eingeborenen überhaupt das Andenken ihrer verstorbenen Verwandten lebendig zu erhalten suchten durch öffentliche Trauer, Enthaltung von Früchten u. s. w., so suchten diese kunstbeflissenen Zunftgenossen dieses Andenken an ihre Ahnen zu bewahren durch die Enthaltung von Schweine-Känguruh- und Kaliku-Schlangenfleisch einerseits, und anderseits vor allem durch die Anfertigung von Bildern der Verstorbenen, wie ja

überhaupt alle ursprünglichen Ingiet-Steinbilder nichts anderes darstellen, als verstorbene Ingietmänner. (Von diesen Ingiet-Steinbildern wird nachher noch die Rede sein). So fusst der Ingiet auf dem Ahnenkult und dem Geisterglauben, er fusst aber auch auf der Zauberkunst. Niemand wurde und wird auch heute noch ohne Grund in den Ingiet-Bund aufgenommen. Dieser Grund ist immer eine Krankheit und gewöhnlich eine schwere Krankheit, da die sogenannte Ingiet-Zauberei gewöhnlich erst dann angewandt wird, wenn die anderen Zaubereien versagt haben.

Wenn ich die Eingeborenen fragte, welcher Gebrauch, ob Zauberei oder Ingiet zuerst aufgekommen sei, antworteten sie mir : « *A papait ma a ingiet ma a malira ḋital ṅa tavua varurung.* Die papait-Zauberkunst und der Ingiet und der Malira Liebeszauber sind *zusammen* aufgekommen. » « *Di ṅa vaki avet me.* Man hat uns damit geboren. » Drang ich in sie, mir zu sagen, welcher Gebrauch von den dreien aber wohl der erste gewesen sei, so zuckten sie mit den Achseln und sagten : « *Pa ave nunure.* Wir wissen es nicht. » Sie wissen nur, dass keiner in den Ingiet-Bund aufgenommen wurde, über den nicht vorher die Varvamba-Zauberei - eine Ingietzauberei - gemacht wurde. Weshalb mir ein Eingeborener sagte : « *A ingiet ia rangala na papait.* Der Ingiet ist die grosse Zauberei. »

Aus diesen Ausführungen geht hervor, dass der Ingiet-Bund sowohl im Ahnenkult und Geisterglauben, wie auch in der Zauberkunst seinen Ursprung hat. Wie ist das zu erklären ? Ich meine folgendermassen : Die anfangs wenigen kunstbeflissenen Zunftbrüder, die ihre Ahnen dadurch ehrten, dass sie durch die Anfertigung von Steinbildern die Erinnerung an ihre Toten im Gedächtnis der Ueberlebenden lebendig zu erhalten suchten, erregten durch das Geheimnisvolle, womit sie die Anfertigung und Schaustellung dieser Bilder, in denen die Geister der Verstorbenen noch leben sollten, umgaben, die Bewunderung ihrer Zeitgenossen. Sie wurden als in enger Verbindung mit den Geistern der Verstorbenen stehend angesehen, von denen sie leicht Hilfe in allen ihren physischen und psychischen Nöten erlangen konnten.

So wurden diese Zunftbrüder, denen ja die Geister der Ver-

storbenen gleichsam ihre Kräfte liehen, zu hochangesehenen Zauberern, wie es ja tatsächlich auch heute kaum einen erwachsenen Anhänger der Ingiet gibt, der nicht zugleich Zauberer wäre. Wurde dann der Kranke durch den Ingiet-Zaubermeister geheilt, so wurden Freudenfeste gefeiert, die sich zu den heutigen Ingietfestlichkeiten auswuchsen. So ist der Ingiet-Geheimbund aus Ahnenkult, Geisterglaube und Zaubereikunst entstanden. Dass der Ahnenkult dem Geisterglauben und der Geisterglaube der Zaubererkunst vorausging, wäre demnach auch wohl zu denken.

Nachdem ich so im ersten Teil meines Votrages Ursprung und Ziel des Ingiet-Bundes geschildert habe, komme ich zum II. Teil :

II. — AUFNAHME IN DEN INGIET-BUND. VARVABA-ZAUBEREI. DAS TUNTUAN. INGIETSTEINBILDER. E-MANGIT UND TUTANA-VURAKIT.

Wegen der kurz bemessenen Vortragsfrist kann ich das alles nur ganz kurz berühren.

Wurde jemand schwer krank, sei es ein Kind oder ein Erwachsener — auch Personen weiblichen Geschlechtes — und vermutete man, dass die Krankheit von Ingietgeistern herrühre, deren Zorn der Kranke durch Unehrerbietigkeit ihnen gegenüber hervorgerufen hatte, sei es, dass er einen Ingietplatz betreten oder überhaupt mit irgend etwas, was dem Ingiet gehört, und wäre es auch nur ein Blatt oder Zweig, von einem im Ingietplatz stehenden Baume oder eine Feder von einem Ingiettänzer oder etwas Ingietkalkstaub in Berührung gekommen war, so wurde beschlossen, den Kranken in einem geheimen Ingietplatz der im Dickicht eines Waldes lag, hinabzutragen, damit der Ingietzaubermeister ihn bezaubere und den erzürnten Geist, der die Krankheit verursacht hatte, beschwöre und wieder besänftige. Von dem Hinabtragen des Kranken kommt der Name « *varvaba di Vaba ia*. Man trägt ihn hinab. » — Der Eingeborene sagt nicht in den Busch hineingehen, sondern hinabgehen. — Mit dieser *varvaba*-Zauberei ist für den Kranken männlichen Geschlechtes immer die Aufnahme in den Ingiet-Bund verbunden, also auch der Verzicht auf den Genuss von Schweinefleisch.

Am festgesetzten Tage wird der Kranke von verwandten Männern und Frauen in den Ingietplatz hinabgetragen. Am Saume des hl. Haines wird Halt gemacht. Der Zaubermeister

dringt allein ins Dickicht vor, um die darin hausenden Ingietgeister zu beschwören und alle Gefahren, die durch das Betreten des hl. Haines entstehen können, wegzuräumen. In der linken Hand trägt er feinen Kalkstaub, den er also verhext :

« *A kambang teratere* (wird immer dreimal gesagt).
Vue ta pulung na iniet
A kambang teratere
Vue ta pulung na vup » u. s. w.

« Das ist der Kalkstaub ; er bannt jeden üblen Einfluss von dem in den Lüften wirbelnden Ingietfarbstoff. »

« Das ist der Zauberkalk ; er bannt jeden üblen Einfluss von umherfliegenden Ingietflaumfedern. »

« Das ist der Zauberkalk ; er bannt jeden üblen Einfluss von den Spinnengeweben, die einer beim Gange zu den Ingietplätzen berühren kann » (1) u. s. w.

Der Zaubermeister beschwört so alle Gegenstände, mit denen die in den Ingietplatz Eintretenden in Berührung kommen, und von denen sie dadurch Schaden nehmen könnten. Ist der Zauberspruch gesprochen und sind die Ingietgeister und alle Ingietgegenstände beschworen, dürfen die draussen harrenden Krankenträger mit dem Kranken eintreten, jedoch nur die männlichen ; den Frauen ist der Eintritt strengstens untersagt. Sobald alle auf den *Varvaba*-Platz angekommen sind, befiehlt der Zaubermeister : « Breitet die nötigen Blätter aus, damit der Kranke sich darauf setze. » Ist das geschehen, so befiehlt der Zauberer einem seiner Gehilfen : « Bringe ein getrocknetes Kokosblatt herbei ; falte es und lege es dort hin. » Es geschieht. « Und nun breche ein Karogonblatt — ein schwarzes Lom-Blatt ab und zwei Qualipa-Zweige ab und lege sie auf das Kokosblatt. » Darauf nimmt der Zauberer die Zweige und bewegt sie wie beim Tanze hin und her, dabei die Elaeler-Zauberei sprechend und Kalkstaub verhexend :

« *A kambang elaeler*
Vue ta va-tultuluva
A kambang elaeler
Vue ta pa-tultuluva » u. s. w.

---

(1) Siehe Pater MEIER, *Jahresbericht für Handelsgeographie*, Stuttgart, 1911, S. 43 ff.

Zu deutsch : « Das ist der Kalkstaub für die Elaeler-Zauberei; er soll bannen jede Krankheit, wo der Mensch daliegt, das Gesicht vor Weh und Schmerz an die Erde gedrückt. »

« Das ist der Kalkstaub für die Elaeler-Zauberei. Er soll bannen jegliche Krankheit, die den Menschen zwingt, gebückt und gebrochen einher zu schleichen. »

« Das ist der Kalkstaub für die Elaeler-Zauberei. Er soll verhüten jeden dunklen Schmutzflecken am Körper des Kranken » u. s. w.

Bei den letzten Zauberworten bläst der Zauberer den verhexten Kalkstaub, den er bei Beginn der Formel zwischen Daumen und Zeigefinger der rechten Hand genommen hatte, auf die vor ihm liegenden Zweige. Dann umkreist er zweimal den Kranken, der auf Blättern ausgestreckt vor ihm liegt. Dabei schüttelt er die Zweige über den Kranken vom Kopfe angefangen bis hinunter zu den Füssen, das heisst, er bewegt sehr schnell zu gleicher Zeit seine Arme über dem Kranken vom Kopf bis zu den Füssen indem er dabei, wie beim Tanze, trippelt. Dann wirft er die Zweige weg. Und nun bläst er den verhexten Kalk gegen den Kranken und zieht mit diesem Kalk Striche über den ganzen Körper des Kranken. Dann nimmt er das vor ihm liegende Kokosblatt vom Boden auf, bezaubert und übergibt es seinem Gehilfen mit den Worten : « Nimm eine brennende Holzkohle, und zünde das Kokosnussblatt damit an. » Schon brennt es. Er befiehlt weiter : « Erwärme jetzt den Kranken, seine Beine, seine Hüften, seinen Hals und sein Gesicht. » So geschiehts. Der Gehilfe räuchert den Kranken gleichsam von allen Seiten ein und wirft nach vollendeter Prozedur auf das Geheiss des Zaubermeisters das Kokosblatt weg. Dieser nimmt das Karogonblatt, bezaubert es und übergibt es seinem Gehilfen mit den Worten : « Erwärme es am Feuer und erwärme den Kranken damit. » So geschiehts, und der Gehilfe wirft das Karongonblatt weg in den Busch.

Der Kranke darf nun nicht vergessen durch sein äusseres Gebahren die vortreffliche Wirkung des Zaubers den Umstehenden zu bestätigen. Er schlägt die Augen auf und bewegt sich : « *Ja mua ana ik a papait go i laun tana* u. s. w. Potztausend, sagen die Umstehenden, was so eine Zauberei nicht alles fertig bringt ! Ganz kurz zuvor lag er daheim noch so elend da ; wir

mussten ihn halten und stützen, wenn er sich nur ein bischen aufrichten wollte und hier auf dem *Maravot*-Platze kann er sich ganz allein, von selbst schon aufrichten. »

Die Verwandten des Kranken beeilen sich nun den Zaubermeister und seine Gehilfen mit Muschelgeld zu bezahlen. Ein Stückchen Muschelgeld — *a nireit palinu ka*, sechs Schälchen nur — bricht er von dem erhaltenen Klafter ab und wirft es in den Busch für die *Turangan*-Geister, d. h. für die Seelen der Verstorbenen, denen in ihrem Leben der *Varvaba*-Platz gehörte. Er spricht dabei die Worte : « Hier ist etwas Muschelgeld für euch, *Turangan*-Geister. » Darauf beschliesst das übliche Betelnusskauen den ganzen Zauberakt.

Nun heisst es den heiligen Hain wieder verlassen. Angst erfüllt die Kanakenseelen. Sie befürchten beim Verlassen des Platzes mit irgend einem Gegenstand der Ingietgeister in Berührung zu kommen. Darum bitten sie den Zaubermeister um verhexten Kalkstaub. Der Zaubermeister murmelt über den Kalkstaub sein Sprüchlein und reicht ihn den Umstehenden. Diese greifen mit grosser Gier darnach : « O bitte, bitte mir auch ein wenig, mir auch, mir auch. » Alsdann bemalen sie sich noch den Körper mit dem Kalk genau wie es der Zaubermeister beim Kranken getan und rufen ein langgezogenes, grosses *Ho!* Darauf spricht der Zaubermeister mit ungeheurer Schnelligkeit einen Ingietzauberspruch, der *a tata vurakt* (ununterbrochener Redefluss) oder auch *a vinabeo* (Vogelruf) genannt wird.

Die wunderbare Zauberkraft des *To Matikomkom* wird jede Gefahr beseitigen, die uns droht von Seiten aller bösen Geister, von den Turangan sowohl wie von den Ingiet u. s. w. u. s. w. Dann ruft die ganze Versammlung : « *Aia uap!* » Und nun entfernen sich alle beruhigt und tragen den Kranken in sein Gehöft zurück. Dort bitten zurückgebliebene Frauen, die während der Abwesenheit des Kranken in ihrem Gehöft verblieben sind, um seine Seele festzuhalten, den Zaubermeister ebenfalls um etwas Kalk, womit sie sich dann die hauptsächlichsten und wichtigsten Zauberstellen des Körpers wie Ohren, Brust, und Nabel bestreichen.

Damit ist die *Varvamba*-Zauberei zu Ende. Darauf folgt das *Tuntuan*, ein weiteres Zauberheilverfahren, das unmittelbar nur einige Stunden nach der *Varvamba*-Zauberei an dem Kranken

ausgeübt wird. Es geschieht diese Ceremonie besonders aus dem Grunde, um dem Kranken, der durch die *Varvamba*-Zauberei in den Ingietbund aufgenommen wurde, beizubringen, dass er nun für immer auf den Genuss von Schweinefleisch verzichten muss. Er wird wie bei der *Varvamba*-Zauberei auf einen geheimen Ingietplatz getragen. Dort werden zunächst dieselben Zaubereien wie beim *Varvamba* an ihm vorgenommen. Dann wird ihm unter verschiedenen Paketen eines überreicht mit den Worten : « *O r'amu ik a boroi go !* Hier hast du Schweinefleisch. Zum letzten mal darfst du es geniessen ; nie und nimmermehr wirst du es verkosten ; mit dem Schweinefleischessen ist es nun aus für dich für immer. »

Der Kranke greift begierig nach dem Bündel und macht es auf. Wie ist er enttäuscht. Nachdem er die Hülle entfernt, hält er nur einen abgenagten Schweinekopf in den Händen. Der Zaubermeister tut dabei ganz entrüstet, ebenso bei den anderen Paketen, die auch nur Ungeniessbares enthalten. Er weiss jedoch ganz genau, dass das alles nur Lug und Trug ist. Nachdem der Kranke die Pakete alle aufgemacht und sich von dem Betrug überzeugt hat, nimmt der Zaubermeister sie und wirft sie in den Busch.

Dann spricht der Zaubermeister mit den anwesenden Ingietmännern ein *Tata-vurakit*, wie beim *Varvamba*, und darauf wird dem Kranken ein geheimnisvolles Ingietsteinbild gezeigt.

Diese Ingietsteinbilder kamen ursprünglich aus Nakanai, wo die Bewohner des Nordostteiles der Gazelle Halbinsel das Muschelgeld herholten. Später wurden aus Parstava, Vairiki und Tananaikiki Ingietsteinbilder hergestellt. Aber die Eingeborenen lachten über diese neueren Stücke, weil sie aus *papapa* porösem Sandstein hergestellt waren. Diese Ingietsteinbilder stellten zunächst nur Verstorbene aus der Sippe der Zunftbrüder dar. Da jedoch später berüchtigte Ingiet vorgaben, sie könnten sich in *E-mangit* in ausserordentliche Dinge verwandeln, in Frauen, *a Vavina-tabatab aran*, in Weibsteufel, und sie vermöchten ihre Seele im Schlafe in Tiere wie in Känguruh, Hunde, Schweine, Raubvögel u. s. w. hineinzuschicken ; so verfertigten sie in der Folge auch Ingietsteinbilder die Frauen und Tiere darstellend und in all diesen Ingietsteinbildern sollten sich nach ihrer Anschauung die Geister der Verstorbenen Ingiet aufhalten.

Dann auch in den sog. Ingiet oder *E-mangit*-Tieren vermuten sie die Eigenschaften, die Macht und Gewalt persönlicher Geister. Sie sind ihnen daher heilig und daher verfertigen sie die steinernen Tierfiguren und erweisen ihnen und den in ihnen wohnenden Geistern Hochachtung und Ehrfurcht.

Wenn schon die gewöhnlichen Eingeborenen mit Schrecken vor den mächtigen Ingietzauberern erfüllt sind, so jagen ihnen die berüchtigten *E-mangit*-Zauberer, die wohl einen zweiten höheren Grad im Ingietbunde darstellen, geradezu Grausen und Entsetzen ein. Und mit Recht, denn die *E-mangit* gehen mit unerhörter Grausamkeit gegen ihre Feinde vor. Wenn einer plötzlich stirbt, heisst es gewöhnlich : « Das *E-mangit* hat ihn umgebracht », d. h. ein Turangan-Geist. Es war aber der schlaue *E-mangit*-Zauberer, der mit seinem Hokuspokus, seinem abergläubischen Getue und seinen grossprecherischen Worten, dass er mit mächtigen Geistern in Verbindung stände, auf die Dummheit der Masse und ihre so leicht erregbare Phantasie und ihr abergläubisches Gefühl spekuliert und alle Mordtaten den Turangan-Geistern zuschreibt, in Wirklichkeit aber selbst mit Hülfe von Helfershelfern seinem Feinde den Garaus macht, indem er den Nichtsahnenden plötzlich hinterrücks überfällt, ihm von hinten einen spitzen Stock oder ein abgebrochenes Messer in den Leib stösst, ihm den Hals umdreht und ihm wuchtige Schläge auf die Gurgel versetzt, so dass er nicht mehr sprechen kann. Mit vieler Mühe erreicht der so schwer verwundete sein Gehöft, legt sich dort auf seine Matte und stirbt. Blut ist ihm aus Mund und Hals gequollen und die Leute sagen : « *A E-mangit i umbia.* Das *E-mangit* hat ihn umgebracht. »

Bevor ich den 2. Teil meines Vortrages beendige, muss ich noch ein Wort über den *Tutana eurakit* sagen, der mich gleich zum 3. und letzten Teil meines Vortrages, dem *Varvanira* führt.

Ist die *Varvamba*- und *Tuntuan*-Ceremonie geschehen, so nehmen die neuen Ingietkandidaten 6-8 Wochen Aufenthalt in einer abseits gelegenen Hütte, wo sie sich verbergen und im übrigen nichts tuen. Niemand darf sie sehen. Sieht sie jemand, muss der Betreffende eine Muschelgeldstrafe zahlen. Nur die alten Ingietleute dürfen sich ihnen nähern. Ja, es herrscht die Sitte, dass die älteren Ingietleute die jungen Kandidaten in

ihrer Wartezeit vor den Ingietfesten manchmal des Nachts überfallen und sie mit Früchten, Steinen und Knüppeln bewerfen. Schnell müssen sich die so Bedrohten auf das im Ingietplatz errichtete Kletterhaus flüchten. Wehe dem, der diesen Zufluchtsort nicht erreicht. Er wird zum *Tutana-vurakit*, zum wilden Waldmenschen, zum ewigen Juden. (S. *Anthropos*. V. Bd., 1910, S. 109 ff.)

Ich komme zum dritten und letzten Teil, dem, sog. *varvanira*, zu den eigentlichen Ingietfeierlichkeiten.

III. — DIE INGIETFEIERLICHKEITEN. DAS VARVANIRA.

Für diese von Kanaken der nordöstl. Gazelle-Halbinsel Neupommerns sehr begehrten Festlichkeiten wurde immer die schöne Jahreszeit, d. h. die Zeit des Südostmonsuns, die von Mai bis Oktober-November dauert, abgewartet. Mittlerweile bemühten sich auch die Verwandten der neuen Ingietkandidaten grosse Pflanzungen anzulegen, um durch den Verkauf und Erlös der Feldfrüchte das für die Aufnahme ihrer Familienmitglieder nötige Muschelgeld zu erwerben. Denn gar viele Klafter Muschelgeld sind dazu von Nöten.

War dann die schöne Jahreszeit herangerückt, wurde in Erwartung der grossen Festlichkeiten der Jubel allgemein. Der Kriegslärm verstummte, die Feindseligkeiten zwischen den einzelnen Dörfen und Stämmen hörten auf, wenn es auch vorkam, dass plötzlich inmitten der grossen Festlichkeiten die wilden alten Fehden wieder losbrachen und dabei oft eine Anzahl von Menschen getötet wurden. Parkinson erzählt, in seinem Buche *Dreissig Jahre in der Südsee*, von solchen bei Ingietfeierlichkeiten plötzlich hervorgerufenen Mordszenen, wobei einmal über 100 Menschen erschlagen wurden (1).

Aber im allgemeinen ruhten die Waffen, und weit und breit bereiteten sich die Eingeborenen auf die so sehnlichst erwarteten Festlichkeiten vor. Besonders grossen Fleiss verwendeten sie schon Monate vor ihrem Beginn Tag und Nacht mit der Einübung ihrer Tänze. Die *Mana* (Uneingeweihten) widmeten sich der Tanzkunst auf freien Plätzen, auf denen jedermann zuschauen konnte, während die Ingietmitglieder ihre

(1) Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, S. 609. Auch P. J. Meier erwähnt einen solchen Vorfall, *Anthr.*, Bd. VII, S. 839.

Tänze im Dickicht der Wälder auf ihren geheimen Ingietplätzen einübten, zu denen Nichtmitglieder keinen Zutritt hatten.

Lange Tage vor den Festlichkeiten wurden grosse Mengen von Esswaren, wie Kokosnüsse, Taro, Yam, Bananen vor allem zu Bereitung ihres Nationalgerichtes, des *Punupur*, in die Gehöfte geschleppt. Borstenträger wurden eingefangen und am Tag vor Beginn der Feierlichkeiten geschlachtet und mit Bemalungen geschmückt.

War endlich der grosse Tag erschienen, dann strömte alles in jenen Distrikt, der in dem Jahr zum Schauplatz der grossen Ingietfeste ausersehen war. Es fanden nämlich diese Feste abwechselnd jedes Jahr in dem einen oder anderen Distrikte statt. Was keine Sitte vermochte, das brachte der Ingiet zu Wege. Die sonst einander so feindlich gesinnten Angehörigen der einzelnen Dörfer und Sippen kamen zusammen, tausende und abertausende. Der Ingiet war das einzige sie einigende Band. Sie schienen dann gleichsam zu erkennen, dass sie doch Angehörige eines Volkes seien, die Blutfeindschaft ruhte und die erbittersten Feinde tanzten friedlich nebeneinander, reichten sich die Betelnuss und waren auf einmal Freunde geworden.

Aus dem bisher Gesagten ersieht man, dass an den eigentlichen Ingietfeierlichkeiten das ganze Volk teilnahm. Wir können aber bei diesen Mysterienschlussfeiern zwei Teile unterscheiden, einen öffentlichen, an dem auch die Nichtmitglieder, die sog. *mana*, auch Frauen und Kinder teilnahmen und einen geheimem Teil, der aus den geheimen Ingietversammlungen, die auf dem Maramoro- oder Maravot-Plätzen im dunklen Dickicht der Wälder unter Ausschluss jeglicher Zuschauer stattfanden, bestand.

Auf einem dieser Geheimplätze wurde die Einweihung der Kandidaten durch Vorzeigen von Steinbildern « *varvanira* » vorgenommen. Darauf erhielten sie einen neuen Namen, den sog. Ingietnamen. Dadurch bekamen sie eine höhere Weihe und Würde und wurden sie endgültig in dem Bund aufgenommen. Nach der Einweihung machte der Zauberer eine Zauberei an ihnen, indem er ihnen mit verhextem Kalkstaub den Bauch, Ohr, Stirne, Ellenbogen und Kniegelenk bestrich und sie mit einem weissen und roten von Schulter zu Schulter über die Brust hinlaufenden Strich bemalte. Dann verhexte er Ingwer-

sträucher mit folgenden Worten : « Ingwer, der vertreibt, Ingwer, der vertreibt jeden bösen Einfluss des Ingietgeistes, jeden bösartigen Moderstaub, jeden Fieberschauer, jedes Zittern, jeden Schüttelfrost. » Hierauf reichte der Iniataltmeister den umstehenden Inietmännern verhexte Ingwerknöllchen, hiess sie sie kauen und damit die Kandidaten auf Brust, Kniescheibe, Schulter and Rücken anspeien...

Jetzt färbten sich die Kandidaten ihr Haupthaar rot und schmückten sich mit Federbusch und zierlichen Bast- und Muschelringen. Dann marschierten sie im Gänsemarsch aus dem Ingietbezirk fort, hinauf in die Gehöfte zu den Frauen und Uneingeweihten.

Dort eröffneten zwei alte Frauen von den beiden verschiedenen Stämmen den Tanz. Diese beiden Vertreterinnen des Menschengeschlechtes gaben die neuen Ingietmänner, die durch die Ingietweihe abgesondert worden waren, gleichsam ihrem Volke wieder zurück. (*Anthr.*, Bd. VI, S. 861 ff.)

An den folgenden Tagen, führten die alten Ingietmänner zusammen mit den Neuaufgenommenen in den geheimen Ingietplätzen ihre Ingiettänze, auch *Varvagira*-Tänze genannt, auf. Dabei ist besonders hervorzuheben, dass hoch oben auf einem Baume, auf einem Gerüst, das in Form eines Kahnes erbaut war, einige der Ingietmitglieder tanzten. PARKINSON, der auch von einem solchen Tanze erzählt (*l. c.*, S. 607), wusste wohl nicht, dass der Kahn das Bild ist, dessen die Eingeborenen des Nordoststammes der Gazelle Halbinsel sich bedienen, um die *genitalia mulieris* darzustellen. Im übrigen hebt auch PARKINSON hervor, dass bei Gelegenheit der *Varvagira*-Tänze die Versammlung der Ingiet in wilde Orgien ausarteten (*l. c.*, S. 609). Wenn der Tanz der Ingiet zu Ende und ihr Schreien und Toben in Raserei ausgeartet war, schrie der Anführer : « Männer sprecht es alle : Blut eines Ermordeten ! » Wie die besessenen Teufel sprangen sie dann auf und nieder, dass die Erde erdröhnte und sie schrieen in wildem Chorus : « *A gass na virua !* Blut eines Ermordeten ! »

Dann leitete der Anführer durch Worte und Geberden zu unzüchtigen Dingen, Sodomiterei u. s. w. über.

Darauf kam der Schlussakt : Das Festessen, dessen Bestandteile, wie Hühner, Taros, Bananen, Yams und Kokosnüsse sie

sich von den *Mana*, den Uneingeweihten, dem Ingietbund nicht angehörenden oft zusammengeraubt hatten. Diese sind wie hypnotisiert, wenn die Ingiet mit wildem Geschrei in ihre Gehöfte und Pflanzungen eindringen und dort rauben und plündern was ihnen gefällt. Niemals würde so ein *Mana* den Mut haben, gegen die mit allen Teufeln, — wie sie wähnen — verbündeten, in der Zauberei erfahrenen Ingiet aufzutreten.

Auch in dieser wüsten Raub- und Plünderlust zeigt sich, dass der Ingiet die Hochburg des Kanakentums, d. h. die Hochburg des kanakischen Heidentums ist. Ueberhaupt offenbaren die Ingietmysterien das ganze Seelenleben der Eingeborenen, vor allem wie ihre üppige Phantasie sich in den bizarrsten Vorstellungen ergeht, und wie besonders auch ihr an Wahnsinn grenzender Stolz, ihre Habsucht und ihre Sinnlichkeit auf ihre Rechnung kommen.

---

[27] Les sociétés secrètes des Marind,

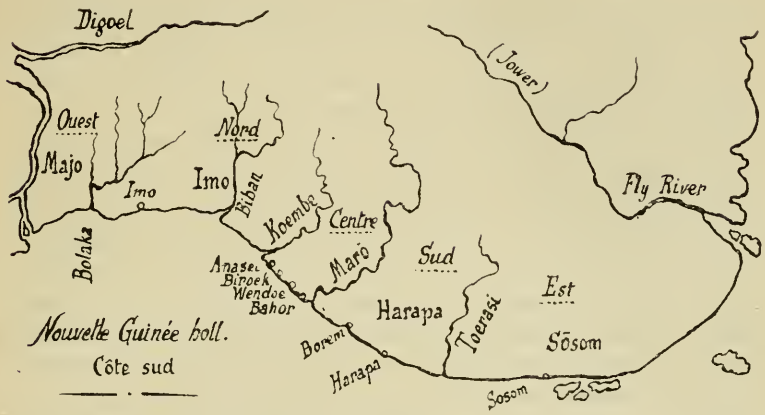
par le R. P. VIEGEN, M. S. C.

Le peuple marind est établi sur la côte sud de la Nouvelle Guinée hollandaise, entre le fleuve Jower (Fly River des cartes anglaises) et le Digoel.

Tout, dans ses usages, jusqu'aux moindres détails, a une signification sacrée. L'explication en est tenue rigoureusement cachée, les plus terribles vengeances des ancêtres étant à redouter dans le cas où elle serait divulguée. La crainte rend donc les indigènes muets sur ces questions (1), et l'on doit peu attendre des confidences personnelles. Mais ayant pu assister à leurs cérémonies, répétées à des dates fixes, à l'intérieur d'un cycle d'années bien déterminé, je suis arrivé à penser que tout leur culte exprime l'origine et vise à assurer la conservation de leur tribu. Je découvris surtout la clef de leurs mystères, quand je fus amené à reconnaître dans quelles relations étroites ils se trouvent avec la configuration de leur pays. On en conviendra, ce me semble, si l'on examine avec attention.

(1) Je vis un jour un vieillard se jeter dans mes bras et me supplier avec larmes de ne pas révéler un secret que j'étais parvenu à saisir : les arbres, les cocotiers et la nature elle-même, disait-il, seraient frappés de stérilité.

au terme de cet entretien, la carte que je mets ici sous les yeux du lecteur.



Exposer comment le pays des Marind est l'image du mystère marind, tel sera l'objet de la présente conférence.

Je diviserai mon sujet comme il suit :

1° le nom de Marind et sa signification ;

2° la vie sociale, familiale et religieuse des Marind ;

3° les quatre sociétés secrètes *Sosom*, *Harapa*, *Imo* et *Majo*.

Après avoir étudié ces divers points, je dégagerai les conclusions.

I. — LE NOM DE MARIND ; SA SIGNIFICATION.

Le *Marind* est un coupeur de têtes, c'est-à-dire qu'il fait la chasse à son semblable pour lui couper la tête. Si vous lui demandez pourquoi il se livre à cette besogne affreuse, il vous dira, sans vergogne, que c'est pour avoir à donner des noms à ses enfants. De fait, le dernier cri que lance leur victime sert comme tel.

On ne connaissait d'abord d'autre nom de la population que celui de *Toegeri*. Mais lui-même, le Marind, déclare ne connaître d'autre dénomination que celle de *Marind*. Cependant, interrogé de manière plus pressante, il finit par répondre, avec une certaine hésitation : « Soit dit entre nous, *Toegeri* ou plutôt *Toeger* est notre nom officieux, tandis que *Marind* est notre nom officiel ».

Ainsi déjà, avec le nom, nous entrons dans le règne du mystérieux.

On dit aussi du pays qu'il est *marind*. Tout de suite les Marind vous diront qu'eux forment le centre (*in* = milieu), eux le cœur (*bēkai*) du pays, que c'est eux qui en sont le noyau, l'intérieur (*koema*). Ils se croient donc autorisés à s'adjuger le nom de *marind-ha*, qui veut dire « vrai Marind ».

Quelle est maintenant la signification du mot *Marind* ?

Une nuit j'étais allé assister aux fêtes de la tribu. Dans les lueurs rousses des feux, se trouvaient réunis 50 à 60 hommes, qui représentaient des « Esprits » et qui, en cette qualité, devaient administrer aux jeunes candidats le baptême d'admission dans la société des *Majo's*. Tandis que je passais la longue ligne des Esprits, sans me douter de quoi que ce soit, voilà que tout à coup un rassemblement se fit. Un petit groupe de femmes s'en vint, toutes consternées et ahuries, se presser autour des « Esprits », en criant : « Le *Somb-Anem de Jêi* (une tribu de l'intérieur) et la *Maro-sav* sont-ils présents ? » Pas une d'elles assurément ne doutait de la présence des personnes nommées ; mais elles agissaient ainsi parce que c'est honorer grandement quelqu'un que de paraître s'intéresser à lui. L'incident m'apprit quels « Esprits » remplissent le rôle principal dans ces réunions : le vieillard ou *Grand Seigneur de Jêi* et la femme (*sav* : femme mariée) nommée *Maro*. Ma première pensée fut celle-ci : alors *Marind* ne peut signifier autre chose que « les descendants de la concubine ». Je dirai plus tard, en parlant du mystère, de quel droit je fais dériver *Marind* du nom de « *Maro* », qui est un mot mélanésien.

II. — VIE SOCIALE, FAMILIALE ET RELIGIEUSE DES MARIND.

Si jamais l'adage « *Nomen est omen* » a été vrai, c'est bien dans le cas présent. Le Marind est le fameux coupeur de têtes et descend de la prostituée ; sa vie sociale, familiale et religieuse en porte clairement le cachet.

Les têtes qu'il a capturées dans ses chasses à l'homme, il les suspend au faîte des maisons des hommes. Si les mâchoires s'en détachent et tombent à terre, il les enfile à une lance, qu'il plante en terre dans l'enclos devant sa hutte. Les vieilles têtes et crânes, il les suspend en grappes à l'arrière façade. Il les consacre à l'Etre suprême ; elles sont donc *tabou*.

Pour la même raison, il se glorifie de ce que la tribu, la société, voire même la famille ne reconnaissent pas de chef, du moins officiellement. Je dis : même la famille. Nulle part en effet on ne rencontre de maisons destinées à une seule famille ; ce sont partout des habitations communes, soit aux hommes, soit aux femmes ; jamais d'habitations mixtes.

Tant que les enfants sont jeunes, ils habitent les maisons destinées aux femmes. Mais une fois arrivé à l'âge de dix ou douze ans, le garçon doit se séquestrer avec les jeunes gens, le jour dans les enclos et plantations à eux destinés, hors du village, la nuit dans la maison des hommes, où ceux-ci vont dormir.

Quand le jeune homme a atteint l'âge nubile (*mìakîm*), il peut non seulement participer à la vie ordinaire du village, mais il a aussi droit de parole dans les délibérations publiques. Car chez les Marind tout se décide dans le conseil municipal, où l'on ne reconnaît pas de chef ou président.

Assez souvent l'homme marié (*amwanggib*) a la parole ; en fait cependant, si l'on connaît quelque peu la langue et si l'on observe de plus près, on s'aperçoit vite que ces jeunes gens ne sont que les porte-voix, les aides parlementaires des anciens de leurs familles.

Le Marind reconnaît le mariage, bien que la vie publique semble le réduire à bien peu. Il reconnaît même un double mariage, que nous distinguons en *mariage de droit privé* et *mariage de droit public*. Le mariage de droit privé est celui où l'on peut se connaître mutuellement, mais sous la condition que le mariage reste sans enfants. — Ce mariage est monogame et l'on veille sévèrement à ce qu'il le soit réellement. Le mariage privé devient de droit public, non pas lorsqu'il est officiellement reconnu comme tel, mais lorsque la femme, qui s'appellera dès lors *nôh sav*, c'est-à-dire nouvellement mariée, devient comme le bien public des hommes, donc une prostituée, et le nouveau marié, le *nôh asav*, le mari commun des femmes ; dans les deux cas cependant certaines prescriptions fixes seront à observer. Pour deux ou trois ans encore, il ne leur sera pas permis d'avoir d'enfants et ce ne sera que lorsque la femme aura été incorporée dans la société secrète de *Sosom*, que ce droit lui sera octroyé. C'est alors que le Marind parlera de la fille-enceinte, *mes-iwage*.

Dans le mariage privé devenu de droit public, ce que l'on honore, c'est la virilité de l'homme. Comme preuve de ce que je dis, je pourrais citer le culte de l'esprit *Konei-Mit*. Cet esprit est mâle, mais censé en état de grossesse. A la partie extrême de ses parties sexuelles on donne le nom de « tête renversée ». — Tête renversée : voilà qui nous dit l'origine et l'objet du mystère qui enveloppe la vie religieuse du Marind.

Essayons d'éclairer ce point.

1° *Les origines*. — Il y a bien longtemps, disent les Marind, la vie en ce bas monde était bien autrement facile et agréable. Malheureusement, tout fut bouleversé. Depuis, le bien, le beau, le vrai furent comme submergés ; le mal, le laid, le mensonge surnagèrent seuls. Un jour, une vieille amie me fit des plaintes amères : « A cette révolution, me dit-elle, le règne de la *Belle Fille* prit fin et cette révolution également exerça des effets désastreux sur la *tradition*, les *mœurs* et *la langue* ».

C'est à la « *Belle Fille* » que vont toujours leurs désirs les plus intimes et quiconque entend leurs complaintes touchantes craindrait de mettre en doute la sincérité de leur douleur, s'il n'était mieux renseigné. Cette « *Belle Fille* » est pour nous l'Antigone de la mère des Marind, qu'ils désignent du nom de « co-épouse, concubine ».

La tradition subit, elle aussi, une transformation. Est-ce de cette époque que date la distinction entre *tradition* et *révélation* (les Marind possèdent en effet des mots différents pour désigner ces deux idées) et que fut établie comme gardienne de la révélation la caste *brawa-anem* ?

Autrefois, disent-ils encore, *les mœurs* étaient pures et notre nation la plus noble et la plus charmante qui fut au monde. Malheureusement, cet état paradisiaque n'a pas duré. Aujourd'hui, les coutumes sont dépravées.

La *langue* elle aussi aurait été transformée. Le vocabulaire primitif, comme les Marind me l'ont assuré maintes fois, se composait exclusivement de termes polis ; aujourd'hui il abonde en injures grossières. Les nobles *Gebsê* seuls ont conservé quelque chose de cette distinction originelle du langage. Aussi leur chef, nommé *Sami*, porte-t-il encore toujours le nom de « fils de la belle fille ».

Le *caractère* du peuple est dissimulé. On aurait tort de se

fier purement et simplement même aux paroles des *Gebsê*. Non seulement ils s'expriment en métaphores, comme tous les autres, ce qui prête à l'équivoque, mais aussi ils disent souvent le contraire de ce qu'ils pensent. Le langage des *Gebsê* d'ailleurs est rauque et guttural, comme celui des autres tribus, et ne révèle aucun trait plus primitif.

Pour donner une idée du secret des Marind, je n'ai présenté jusqu'ici que quelques données, recueillies de leur propre bouche. Qu'il me soit permis d'ajouter une conjecture personnelle.

Où cette révolution a-t-elle commencé ? — Au *Koembe*. Si nous passons cette rivière, surtout si nous poussons nos investigations jusqu'à *Sangase*, un fait nous frappe de prime abord : c'est le nombre considérable de mots, inversions fidèles de l'idiome qu'on parle de l'autre côté de la rivière. Une fois ce fait constaté, je me demandai : cette confusion de langue n'aurait-elle pas été provoquée à dessein, et alors la langue primitive ne serait-elle pas devenue la langue sacrée, défendue ? Le fait qu'un nombre considérable d'objets sacrés portent des noms purement mélanésiens a amené cette supposition. M'appuyant sur ce fait, je me crois en droit de donner une signification mélanésienne au mot *maroe*, comme je vous ai dit en donnant son étymologie.

2° *Objet du mystère.* — Le Marind n'est pas peu fier du grand nombre des langues qu'on parle dans son pays. Un jour je demandai à mon ami JANGGER la raison de cette grande diversité de dialectes. « *Ovi'k bowan me èn* », répondit-il. Cela veut dire : la langue est le totem, la part (*boan*) du membre viril, en d'autermes termes : *seminare est loqui*. Qu'on songe à ce que nous avons dit plus haut (p. 388) sur la tête renversée.

Autre question : d'où vient l'idée de la tête renversée ? Nous ne saurions mieux expliquer ceci, qu'en étudiant quelques détails des conceptions religieuses propres aux Marind.

Le Marind croit à un *Etre suprême*, unique comme le soleil, subsistant par lui-même, immensément riche, créateur de toutes choses et maître de l'univers. Le nom de cet Etre suprême est : *Gèbe*. Nous dérivons ce mot du mélanésien : *gawai*, *gawe*, qui signifie « faire », et qui est vraisemblablement analogue au mot marind *kowa*, *kowe*, *oge*, à signification identique. Le Marind se présente *Gèbe* comme un être colossal, dont la tête

s'élève immensurablement au-dessus du soleil et dont les pieds s'enfoncent à égale distance au-dessous de la terre, qui forme son nombril. Un bras s'étend jusqu'à l'extrême Sud, l'autre jusqu'à l'extrême Nord. Si le Marind prétend que *Gèbe* a deux femmes, ces femmes sont ses deux bras.

Un jour *Gèbe* fut décapité. Des garçons s'amusaient aux bords de la mer à chasser des poissons avec leurs flèches. Un jour, quelques-uns manquaient à l'appel et, comme il en disparaissait une seconde et une troisième fois, on résolut de les surveiller. Ainsi fut fait. On vit apparaître quelqu'un et on lui donna la chasse. Il s'enfuit dans l'intérieur du pays et on l'y poursuivit. On le saisit enfin... *Koema*. Nous demandons ce que ce *Koema* signifie ici. La réponse est : « *Koema*, mais cela veut dire *Koema*. » Nous voilà en présence d'un mot mystérieux, qu'on retrouve à chaque pas dans la vie du Marind. Il signifie : « en, dans, intérieur, centre » et puis « caché, confidentiel, secret », mais il désigne aussi les parties secrètes de la femme. Nous traduisons ici le mot par : « fosse ».

A leur grande stupéfaction, les hommes découvrent qu'ils ont capturé *Gèbe* et ils hésitent à le tuer. Mais les femmes insistent, en promettant d'apporter de l'eau dans des tuyaux de bambou ; les hommes n'auront qu'à la verser dans la fosse. D'abord l'eau ne voulait pas monter dans la fosse, bien qu'on en eût déjà versé une quantité considérable ; enfin elle monta, au point de remplir la fosse jusqu'aux bords. Mais *Gèbe* tenait toujours la tête au-dessus de l'eau, de sorte que l'on ne parvenait pas à le noyer. On résolut alors de lui couper la tête. La tête de *Gèbe* fut préparée et ornée. On la plaça sur un échafaudage de bambou, autour duquel on dansa toute la nuit. Mais à l'aube du jour, chose merveilleuse, la tête se leva et accompagnée de deux jeunes filles s'envola vers l'Orient. Elle s'envola loin, loin, loin et... maintenant elle est le soleil dans le firmament.

Longtemps, la légende se termina ainsi pour moi. Mais un jour de jeunes garçons s'oublièrent à ajouter : « On se partagea ensuite le tronc et de ce tronc sont provenus les autres, les autres et les autres Marind », c'est-à-dire les différentes tribus qui composent le peuple marind.

L'image de *Gèbe* se retrouve dans la représentation que le

Marind se fait de son pays ; c'est l'image de *Gèbe* décapité (1).

J'ai même pu constater que le partage du corps de Gèbe, et conséquemment celui du pays des Marind, a été opéré d'après un certain plan, un certain système.

Voici les règles qui ont présidé au partage :

On découpa d'abord dans le corps une partie supérieure, moyenne et inférieure, dont on destina la première, c'est-à-dire la tête et le cou, aux ancêtres ; l'autre, à savoir la taille et le bas-ventre, aux pères (habitants actuels), et enfin la dernière, à savoir la cuisse et la partie inférieure de la jambe, aux descendants. — Dans chacune de ces trois parties on distingua ensuite une partie supérieure, qui fut attribuée aux membres masculins des trois catégories susdites, et une partie inférieure, qui forma la part des membres féminins de ces mêmes classes. — Aux ancêtres échut ainsi la tête (*pa-ha*), aux descendants les pieds, qu'on désigne aussi sous le nom de « tête opposée », (*akap pa*), aux pères actuels, les propagateurs du peuple, le membre viril, dont l'extrémité est désignée toujours par le nom *pa kawa rawetok*, la tête renversée. — Le *Marind-ha* — et il insiste sur ce point — forme le centre, le noyau, le cœur du Marind : il doit donc être rangé parmi les pères actuels, auxquels la propagation de l'espèce a été donnée en partage. A lui appartient par conséquent le membre viril à la tête renversée.

Il importe beaucoup de voir comment le pays a été divisé d'après l'image de *Gèbe*. Le territoire marind est *Gebsé* en effet.

Le pays de Marind n'a pas de chef, pour cette raison que l'Ancêtre mâle ne peut faire valoir aucun droit sur un lopin de terre. C'est le privilège exclusif de l'Ancêtre féminin, dont le territoire s'étend de la pointe de l'Est, jusqu'à la rivière du Jower.

C'est là que commence le territoire des pères actuels, qui ont la partie moyenne en partage. Il s'étend jusqu'à la rivière *Noware*. Depuis cette rivière jusqu'à la frontière occidentale du pays marind, s'étend le territoire des descendants. Pour les subdivisions du pays marind, nous devons nous borner au ter-

---

(1) Cette idée se retrouve peut-être encore dans cet autre dicton : « *makan, makan-rike Gebse* ». Cela veut dire : « la terre et tout ce qui est terrestre fait partie de *Gèbe* » ou « est semblable à *Gèbe* » ; les deux traductions me semblent justifiables.

ritoire des *Marind-ha*. Nous avons déjà observé, au commencement, que le *Marind-ha* demeure entre le Digoel et le Jower. Nous n'avons pas encore parlé du Digoel comme frontière. La raison de ce silence est que cette rivière entre seulement en ligne de compte dans la division de la partie moyenne en part masculine et féminine. La partie orientale de la partie moyenne, celle qui s'étend du Jower jusqu'au Digoel, appartient à l'habitant actuel mâle et la partie occidentale du Jower, jusqu'au Nowarep, appartient à la femme.

Notre *Marind-ha* représente donc l'habitant mâle et ce n'est pas sans raison qu'il vénère le membre viril.

Voici l'assertion. Cherchons-en la preuve.

Le *Marind-ha* dit que le *Jaba-anem*, qui demeure près du Digoel et du détroit de Moeri, ne va que clopin-clopant. Ces gens ne sont donc pas encore des hommes parfaits. Ils ne seront parfaits que dans la mère-patrie avoisinante. J'ai dit à dessein « mère-patrie ». Car, chose remarquable, dans l'intérieur de cette contrée, aux bords d'un affluent de la rivière Dikbuik, j'ai découvert l'image (grandeur naturelle) d'*Anoep-Anoem*, la fille-mère, qui porte dans son sein le *semen virile*.

Le territoire de la femme est désigné par le Marind sous le nom de « part méridionale ». Nous ne comprenions pas d'abord cette dénomination. A première vue, il semble qu'il faut dire « pays occidental-oriental ». Mais on me fit observer que ce n'était qu'une façon de parler et que la côte était un pays féminin, tout à fait à part. Après un peu de réflexion, la lumière se fit : *Marind-ha* est le bras de l'image de *Gèbe*. Du même coup, nous comprîmes pourquoi on nous avait répété si souvent que *Marind-ha* ne devait pas être considéré comme la côte, qu'on se figure située dans le territoire des *Jêi*. *Marind-ha* est donc la mer, disions-nous. — Mais non, répondait-on. — La terre alors ? — Ni terre, ni mer ; le *Marind-ha* vit sur des vaisseaux. Et en effet, nomment-ils vaisseaux (*Jawun*) les planchers qu'ils forment dans leurs jardins et qui sont entourés d'eau.

Ajoutons en confirmation le trait suivant : *Sanggasé* fut un jour puni pour avoir fait la chasse à l'homme. Or, en fouillant les cases, on trouva non seulement des têtes nouvellement capturées, mais aussi un bras gauche. Si *Marind-ha* est le bras de *Gèbe*, ce ne peut être que le bras gauche. Est-ce simple hasard

encore, que le *Marind-ha*, qui se défendait d'abord d'être anthropophage, m'avoua plus tard qu'il préférait le bras à tout autre morceau ? — C'est ce *Marind-ha*, le bras gauche de *Gèbe*, qui porte le nom de *Toeger*.

Passons maintenant à la division du pays des *Toeger*, d'après la formule proposée.

Le pays des *Toeger* est divisé d'abord en une partie septentrionale et une partie méridionale. La première s'étend vers l'Est, la seconde vers l'Ouest. Elles sont séparées par le fleuve Koembe. Chaque partie ensuite est divisée en deux départements, à savoir la partie méridionale en un département de l'Est et un département du Sud ; la partie septentrionale en un département du Nord et un département de l'Ouest. Le département de l'Est va du *Jower* au *Toerasi*, le département du Sud du *Toerasi* au *Maro*, le département du Nord du *Koembe* au *Boulaka* et enfin le département de l'Ouest du *Boulaka* au détroit de *Moeri*.

Vous aurez remarqué, Messieurs, que je n'ai pas mentionné la partie de la côte, qui se trouve entre le *Maro* et le *Koembe*. Ce n'est pas un oubli. Je suis simplement l'exemple de nos Marind, qui prétendent l'ignorer, quoiqu'elle soit pour eux, les initiés, de la plus haute importance. Et en effet ce département du Centre, comme ils l'appellent, est pour eux le pays le *Toeger* ou *Marind-ha*, ce que ce pays lui-même est pour tout Marind, à savoir le centre, le noyau, le cœur. Vous saisirez mieux ma pensée, une fois que j'aurai assigné à chacun des départements les sociétés secrètes qui leur sont propres, avec les personnages qui y sont vénérés.

III. — LES QUATRE SOCIÉTÉS SECRÈTES.

Les sociétés secrètes des Marind sont au nombre de quatre, à savoir la société de *Sosom*, celle des *Harapa*, des *Imo* et des *Majo-anem*. Mentionnons seulement les points qu'il importe de connaître pour le but que nous nous proposons.

1° *La société secrète de Sosom.* — La pépinière de ces sociétés se trouve dans le département de l'Est et le personnage qu'on y vénère est un jeune homme à l'âge nubile (*miakem*), de proportions gigantesques, appelé *Sosom* ou *Tepo-anem*. *Sosom* a sa demeure dans les eaux souterraines de *Mamboedanam*. *Mam-*

boedanam est un rocher qui se trouve sur la rive droite du Wèrihoeë, à son embouchure. Il est immense et monte jusque dans les nues. « Non, dit notre témoin, je me trompe, ce n'est pas le rocher qui monte jusque dans les nues, mais une colonne de fumée, qui s'élève de son centre massif. » Pour le dire en passant, ni l'un ni l'autre n'est vrai. Le rocher peut mesurer une centaine de mètres ; jamais fumée n'en est montée. Mais écoutons de nouveau notre indigène. Chaque année, le jeune homme quitte sa demeure humide et en triomphateur parcourt le pays, portant la fécondité aux hommes et au sol. Les hommes de son district l'escortent jusqu'aux confins de leurs terres. Là, les voisins l'accueillent et l'accompagnent à leur tour. C'est ainsi que *Sosom* atteint *Hauwam*, dans le département du centre, d'où il regagne ses pénates, dans le département de l'Est, en passant secrètement par l'intérieur du pays. C'est ce que d'aucuns disent ; mais d'autres prétendent que, secrètement, il fait le tour du département du Nord, siège de la société secrète des *Imo*, pour regagner de nouveau la côte et continuer sa marche triomphale. Il ne s'arrête que peu de temps dans chaque district. Cependant, s'il y a de nouveaux membres à admettre dans la société, son séjour se prolonge jusqu'à cinq jours. Dans ce but une grande maison est construite d'avance. Encore une exagération — soit dit en passant — la fameuse maison n'étant autre chose qu'un toit monté sur de hauts poteaux. *Sosom* est censé s'y établir à son arrivée. Au jour convenu pour la réception, des centaines d'hommes du district et au moins autant des districts avoisinants s'assemblent autour de cette maison, où les nouveaux adeptes ont déjà pris place. Ces derniers sont admis — c'est ainsi qu'ils s'expriment — dans le sein de *Sosom*, le géant. Un vieillard monte alors sur l'échaffaudage. Cet homme est affublé comme *Sosom* : une couronne de longues plumes de casuar lui couvre la tête, sa gauche tient, appuyé contre l'épaule, un bâton en bois de palme et sa droite une énorme dent en bois, tandis qu'un chapelet de têtes coupées lui pend de l'épaule gauche. Une fois monté, cet homme reste accroupi, jusqu'à ce que la lune *Webe* (Août), qui se trouve dans le quartier *Hei-ti-Webe*, ait atteint une certaine hauteur. Alors, il se lève et son ombre allongée tombe sur les hommes assemblés. Cette ombre représente le géant *Sosom*, qui répand ses bénédictions sur la multitude.

Entre autres particularités intéressantes, il nous faut noter quelles sont les personnes aptes à être admises dans la Société de *Sosom*. — Au vu et su de tout le monde, ce sont seulement les garçons, mais de fait les femmes sont admises également, quand elles ont atteint l'âge où la coutume leur permet d'avoir des enfants.

Une autre chose que je tiens à relever de nouveau, c'est que dans sa marche triomphale par le pays, *Sosom* n'atteint officiellement que le dernier quartier du département du Centre.

2° Passons à la *Société du Harapa*. — Elle trouve son origine à *Kondo*, dans le département voisin, à savoir le département du Sud.

Tous les *Marind-ha* sont censés originaires de *Kondo* ; c'est le lieu saint par excellence, le siège de la caste sacerdotale *Brawa-anem*. Ils doivent donc être enfants de *Kanis-iwage*, la *Belle jeune fille*, qui y est vénérée sous l'image d'un feu immense, duquel s'élèvent sans cesse en tournoyant des pierres énormes, pour retomber aussitôt avec un fracas de tonnerre.

L'approche de ce gouffre ardent n'est permis à personne, excepté aux *Brawa-anem*.

Harapa, le nom de la société, signifie feu.

De *Kanis-iwage* on conte encore qu'elle donna spontanément le jour à un homme fait.

Les cérémonies des *Harapa-anem* sont peu connues et je ne puis pas dire non plus avec certitude quels sont les membres de cette société. Au dire général, hommes et femmes indifféremment peuvent y être admis. Comme on ajoute que la femme est pour le *Harapa* ce que l'homme est pour l'*Imo*, il n'est pas téméraire de conclure que la femme y occupe la première place.

3° *Société secrète des Imo*. — Descendant le long de la côte, nous arrivons au département du Centre. Nous ne nous y arrêtons pas maintenant, car il n'a donné naissance à aucune société secrète ; mais nous aurons tout lieu d'y revenir, après avoir fait la connaissance des deux sociétés qui restent. Nous continuons donc notre route dans le département du Nord. Ici c'est *Sangyasè* spécialement qui nous intéresse, comme lieu d'origine de la Société des *Imo*.

A propos de la Société de *Sosom*, j'ai fait remarquer que les hommes en font partie au vu et su de tout le monde, tandis que la présence des femmes est tenue secrète.

Je constate la même chose pour la Société des *Imo*, me basant non sur mon expérience personnelle, mais sur le témoignage indigène. Du reste ce point ne tire pas à conséquence pour la question qui nous occupe actuellement : nous sommes intéressés surtout au caractère de la personne vénérée. Ce personnage est ici *Anoep-anoem*, qu'on nous présente comme une fille-mère, portant dans son sein ouvert le fruit du cocos, pinang et du sagou. *Anoep-anoem* est donc enceinte.

Nous pouvons passer maintenant au département de l'Ouest, lieu d'origine de la dernière société secrète.

4° *Société des Majo-anem.* — Ici, nous approchons du point cardinal de nos développements. Vous trouverez donc naturel que je m'attarde davantage.

La Société des *Majo-anem* compte officiellement parmi ses membres des personnes des deux sexes. L'admission a ordinaiment lieu entre la dixième et la vingt-cinquième année. Pourquoi cette grande différence d'âge ? Cela vient, Messieurs, de ce que la cérémonie se fait à des époques fixes.

L'admission est précédée d'une espèce de noviciat, plus ou moins long selon les districts. Dans l'un il durera six mois, dans un autre neuf, dans un troisième un an entier ou plus longtemps encore. Pendant tout ce temps, les novices vivent à part et ne doivent pas communiquer avec le dehors. Le jour se passe dans un enclos établi dans la forêt, et la nuit dans un enclos semblable, préparé au rivage. Dans ces enclos se trouve une cabane spacieuse, dont l'intérieur forme plusieurs chambres, séparées par des cloisons. Garçons et filles vivent à part, chacun et chacune avec ceux de sa tribu, tout comme les indigènes font dans leur village. Les membres accrédités de la Société ont seuls accès dans l'enclos. Si quelque novice doit s'en éloigner, il manifeste sa présence par le son de la flûte ou de la conque marine, et il est de règle que le profane, s'il s'en trouve dans les environs, s'éloigne au plus vite. Contrevenir à cette loi serait risquer sa vie... Le jour où ils ont subi leur dernière épreuve, les novices reçoivent l'ordre de se placer sur une seule ligne. Soudain, un certain nombre d'individus se précipitent le long de la ligne, frappant le sol avec des tiges de la feuille du cocotier, en criant : « Bientôt vous serez adoptés comme enfants du cocotier », c'est-à-dire de *Gèbe*, l'être su-

prême à qui le cocotier est consacré. Puis on leur présente le bout de la tige de feuille de cocotier avec ordre d'aller se coucher et de se servir de ce bout de bois en guise d'oreiller. La nuit est avancée déjà, quand le signe du réveil retentit. Aussitôt, les novices se lèvent et frappent la terre de leur tige de feuille de cocotier. Ce bruit fait accourir les autres adeptes, qui, à leur tour, font entendre le son particulier à leurs totems respectifs. Tout ceci est fait, paraît-il, pour évoquer les esprits des ancêtres, qui se trouvent au sein de la terre. Sur ces entrefaites, un cortège se forme et l'on procède d'un pas lent vers l'eau sacrée. Le soleil se lève, quand on arrive au terme. Quelques dizaines d'hommes, couverts des insignes qu'on attribue aux Esprits, se trouvent déjà dans l'eau et forment une ligne unique. Un écuyer principal, représentant de *Gèbe*, c'est-à-dire du père commun, occupe la place du milieu ; deux autres écuyers sont placés chacun à un bout de la ligne. Cependant les novices reçoivent l'ordre de s'agenouiller au bord de l'eau. Beaucoup hésitent ; ils craignent ces hommes, qu'ils tiennent pour de véritables esprits. Leurs parents les encouragent et bientôt tous sont à genoux. Les Esprits exécutent alors une danse courte mais solennelle, durant laquelle ils frappent adroitement la surface de l'eau avec leurs pieds, de façon que l'eau rejaillisse sur les novices. Se tournant alors, en dansant toujours, ils frappent l'eau avec les talons, et une nouvelle aspersion descend sur les novices. Un autre mouvement gracieux remet les Esprits face à face avec les novices. Ceux-ci reçoivent l'ordre de les saisir par la parure. Nouvelles craintes, nouvelles hésitations, mais aussi nouveaux encouragements. On les informe que ces esprits sont leurs ancêtres. Cette idée les calme ; ils exécutent l'ordre reçu et tous ensemble font le plongeon. Le baptême est fini ; autant de nouveaux adeptes de *Majo* ; autant de *Mitôwar*, comme ils disent, mot que je rendrais volontiers par « incorporé à la mère-ancêtre ».

En résumé, nous avons constaté :

1. qu'il existe quatre sociétés secrètes chez les Marind,
2. que chaque société vénère un personnage spécial,
3. qu'un de ces personnages se déplace chaque année, tandis qu'un autre ne le fait qu'après un nombre d'années fixe, mais tous les deux vers le département du Centre.

Donc trois données. A quoi nous mènent-elles ?

Voici. *Sosom* est un jeune homme nubile, qui chaque année rend visite au département du Centre. Après cette visite, le Marind observe le soleil et remarque qu'il se tient juste au milieu ou, comme il dit, au centre, entre les deux solstices. Se tenir au milieu ou au centre veut dire chez les Marind : répandre la bénédiction ou encore *seminare*. A vrai dire, *Sosom* n'est pas *Gèbe*, le soleil, mais il est son frère. Comme ils représentent le soleil, planant une fois sur le milieu de l'hémisphère sud et une autre fois sur l'hémisphère nord, ainsi ils se représentent *Sosom* visitant et bénissant deux fois.

Je ne m'étonnerais pas, Messieurs, si vous voyiez une difficulté dans la double visite. Voici ce qui peut vous aider. Le *Toeger* admet, comme nous l'avons dit auparavant, un double mariage, l'un de droit privé ou mariage secret, pendant lequel la femme ne doit pas avoir d'enfants, l'autre de droit public, après lequel seulement la maternité rentre dans ses droits. Tournons-nous vers la société secrète des *Majo*, que nous avons vue se rendre au département du Centre à des époques fixes. Je répète la question déjà posée une fois : quelles sont ces époques ? Je vais essayer de lui trouver une réponse satisfaisante. Le Marind du département du Centre a coutume d'évacuer ses vieux cimetières à des temps fixes et d'en faire de nouveaux. Sur les anciens cimetières, il construira plus tard sa cabane. J'ai eu l'occasion de constater que ceci avait lieu l'année qui précède celle où Vénus réapparaît pour la première fois dans l'Est, durant la lune de Mai. L'observation était aisée, parce que, l'année d'après, le cycle nouveau fut célébré par des fêtes extraordinaires. Or nous savons que la réapparition de Vénus dans l'Est à la lune de Mai a lieu tous les dix-neuf ans.

Le Marind pour sa part admet que le soleil se tient au milieu de l'hémisphère deux fois par an.

Nous supposons la même chose pour Vénus et alors *Majo* apparaîtra dans le département du Centre. tous les huit-neuf ans, ce qui semble s'accorder avec la réalité.

Nous concluons donc ainsi : *Majo* est une personne du sexe qui, tous les neuf ans, se rencontre avec l'homme dans le département du Centre.

L'hypothèse est-elle exacte ? — Nous ne pouvons le dire avec

certitude. Nous l'avons construite sur des données recueillies à l'occasion. Mais voici encore une légende qui peut la corroborer. Une vierge-mère alla un jour de Borem à Karawdè, portant sur la tête une corbeille. Borem se trouve à l'Est du Maro, Karawdè tout près de la rivière Koembe, dans le département du Centre. A son arrivée, il faisait déjà nuit. Elle suspendit donc sa corbeille à un cocotier et se coucha au pied de l'arbre. Durant la nuit, un serpent monta sur le cocotier et s'enroula autour de la corbeille. Il en frappa le bord, mais rien n'en sortit. Il en frappa le fond ; rien n'en sortit. Il en frappa les parois, et voilà qu'il en sortit un jeune homme tout effaré, qui s'enfuit dans la cime de l'arbre. A l'aube du jour, le jeune homme vit les jeunes filles de l'autre côté du Koembe s'en aller à la pêche, deux à deux, avec leurs filets. Aussitôt, il descendit de sa cachette, fondit sur elles et ravit la fille la plus grande et la plus belle qu'il amena aussitôt par le bras chez sa mère à Borem... « Amener par le bras » est un terme qui exprime « mariage ». C'est le roman de *Poeno* ou Vénus-étoile du soir et *Maja* ou Vénus-étoile du soir. L'union en mariage de droit privé entre un jeune homme du Sud et une jeune fille du Nord, avec allusion au développement de l'organe viril, voilà à notre avis ce que nous trouvons comme fond des quatre sociétés secrètes des Marind.

---

[28] Mystères astronomico-religieux dans l'Amérique Centrale,

par le R. P. Kreichgauer, S. V. D.

Les mystères se développent facilement parmi les peuples qui sont divisés en différentes classes, ou bien là où les éléments d'une tribu mêlée ne se sont pas encore tout à fait fusionnés les uns avec les autres, enfin chez les peuples de culture matriarcale. Toutes ces conditions se trouvent en Amérique Centrale. La couche régnante était encore distinctement séparée ; les « princes » et le bas peuple n'avaient ni les mêmes droits, ni les mêmes habitudes et besoins scientifiques et religieux. La différence, — peu marquée, au seizième siècle,

en quelques lieux, — était originairement considérable, car elle était fondée sur une différence de cycle culturel.

Ces circonstances nous invitent à faire au préalable quelques remarques sur l'origine des tribus en question.

Toute la population de l'Amérique est venue de l'Asie. Des arguments assez nombreux parlent pour cette origine, aucun indice sérieux pour une autre.

Nous pouvons, dans la revue présente, considérer ces asiates comme premiers habitants. A la culture de l'Amérique Centrale ils n'ont contribué pour rien de certain, quoiqu'ils aient été pour la plus grande partie absorbés par des immigrants postérieurs. Le reste fut repoussé dans des contrées inhospitalières.

Dans un temps très reculé, les premiers totémistes arrivèrent par le détroit de Béring, puis par la route terrestre. Peu à peu, ils se dispersèrent presque sur toute l'Amérique Septentrionale et occupèrent également des parties considérables au nord de l'Amérique du Sud. On ne saurait évaluer combien de millénaires cette immigration dura. On ne peut davantage indiquer le temps de l'envahissement suivant, celui d'un peuple appartenant au cycle culturel matriarcal. Selon toute apparence, ce dernier vint de même par le détroit de Béring. Il colonisa assez pacifiquement le territoire, faiblement habité, et occupa les environs de la porte d'entrée, au nord-ouest du continent, après avoir chassé ceux qui l'y avaient précédé. Nous y trouvons ses restes encore aujourd'hui.

Les représentants de la culture matriarcale-libre (1) ont pénétré les derniers en Amérique Centrale, et, conformément à leurs capacités nautiques, de préférence par la voie de mer. De même préférèrent-ils la voie fluviale ou maritime, pour se propager à l'intérieur du pays et vers le Midi. Ils n'ont laissé dans le Canada aucune trace, tandis que leur présence plus au Midi est facile à prouver. Ils s'érigèrent partout en maîtres sur les masses du peuple antérieur ; mais on reconnaît souvent un mélange progressif des civilisations.

Les colonies ainsi fondées étaient déjà inégales entre elles, à cause des circonstances accidentelles de leur civilisation. Dans le cours du temps, celles-ci fondèrent à leur tour des colonies

(1) *Freimutterrechtlicher Kulturkreis*, cycle G du tableau ci-dessus, p. 76, cycle H de l'appendice ci-dessous.

secondaires, et parfois elles réformèrent à fond les centres culturels primaires de leurs maîtres.

Au commencement les colonisateurs, qui étaient mobiles et actifs, visaient particulièrement les côtes. Par conséquent la Vera-Cruz, Tabasco et le Yukatan atteignirent une civilisation plus considérable, car en ces endroits le progrès pouvait se concentrer.

Les plus anciens porteurs de la civilisation dont on se souvînt encore en Amérique Centrale, peut-être véritablement les plus anciens, furent les Toltèques. Les écrits et les monuments formés sous leur influence nous montrent distinctement l'origine matriarcale prédominante de leur culture. Elle se manifeste entre autres dans l'agriculture, dans la mythologie de la lune, la grande influence de la déesse de la terre, le culte du dragon, des cavernes et des montagnes. Au temps de leur prospérité, la manière de vivre était déjà imprégnée de l'influence totémistique. Des marques caractéristiques l'indiquent, comme le culte croissant du soleil et de l'étoile du matin, les armes, par exemple les lance-flèches et les poignards des anciens dieux toltèques, l'administration des affaires publiques par les hommes seuls, les divinités tutélaires des artisans etc.

Les Toltèques, si capables et énergiques pendant des siècles, perdirent d'abord leur position prédominante sur le plateau du Mexique. Les tribus Nahua, qui selon toute apparence s'avançaient du Nord, recueillirent ici leur succession. Parmi eux, les Aztèques se montrèrent les plus capables, au moins au quinzième siècle. A la suite de cette invasion et probablement encore pour d'autres raisons, survinrent, en d'autres parties de l'Amérique Centrale, des mouvements de peuples, dont la plupart étaient plus ou moins dépendants de la culture toltèque.

Malgré la diversité foncière des civilisations originelles, nous trouvons dans cette mosaïque de tribus un fait commun, marqué et instructif, qui est indépendant de la culture matriarcale ou patriarcale, à savoir tous se vantaient de la même patrie primitive, celle des Toltèques les plus anciens : « le pays des sept cavernes » et Tamoanchan ou « lieu de naissance », tous les deux à l'Ouest. Nous allons voir que ces endroits sont étroitement joints à la mythologie de la lune croissante, et en conséquence au cycle matriarcal.

De cet accord remarquable dans le mythe d'origine, nous ne saurions conclure autre chose que l'aspiration des maîtres des divers pays — disciples directs ou indirects des Toltèques — à se faire passer pour les successeurs de ces hommes célèbres entre tous. Ils profitaient de la tradition de la noblesse primitive, pour se procurer plus d'autorité et d'influence. Avec cela, ces éléments déjà fortement mêlés, ne reniaient pas entièrement leur propre tradition. La fraction fort totémistique des Aztèques, par exemple, mettait son histoire aussi bien en relation avec le soleil qu'avec la terre et la lune. La patrie de l'astre diurne, s'il en a, est évidemment l'Orient. Mais la prépondérance historique de l'Ouest devant être gardée, on faisait naître le héros solaire *Uitzilopochtli* à l'Occident ; sa mère était une déesse de la terre, qui est habituellement la patronne de la lune croissante.

Nous avons ainsi sondé le sol sur lequel poussaient les mystères. Il est apparemment favorable.

Les mystères étaient de deux espèces bien différentes, l'une plus scientifique et l'autre plus religieuse. Les premiers comprenaient surtout des éléments astronomiques et calendriques. Leur développement était dû presque exclusivement à certaines classes de prêtres. Le second genre de mystères se rapportait à la mythologie et au culte des dieux. Ceux-ci étaient radicalement différents auprès des sanctuaires des différentes classes. Cependant les partis, qui vivaient la plupart du temps en bonne intelligence, ne dédaignaient pas la participation aux fêtes de dieux qui leur étaient au fond étrangers. On voit aujourd'hui le même phénomène en Chine.

Parlons tout d'abord de la science astronomique occulte. Tout naturellement, elle fut cultivée surtout aux sanctuaires de *Quetzalcoatl*, le héros national des Toltèques, en second lieu dans les temples de la déesse de la terre. La tâche scientifique de leurs prêtres était partout combinée avec celle de la divination, une divination bien compliquée. Le sort de chaque individu était lié surtout au calendrier, mais aussi aux astres. S'il était défavorable, il pouvait être amélioré, comme presque partout, par des sacrifices et des mortifications. On voit que l'étude des corps célestes s'imposait aux prêtres, quand ils voulaient grandir leur renom et leur influence. Regardons donc d'un peu plus près cette partie importante de leur charge, leur science

astronomique. Elle fut aussi bien cultivée *pendant* le règne des vrais Toltèques, qu'après leur décadence.

Les résultats des observations astronomiques notés dans les livres des prêtres n'étaient point connus du peuple. Aucun étranger n'aurait même pu en pénétrer le secret, en examinant ces livres. C'est que l'écriture fut si bien chiffrée, au moyen d'artifices variés, et d'ailleurs cachés entre un grand nombre de figures mythologiques, qu'après la conquête du Mexique, pendant des siècles, l'astronomie de ces peuples ne fut pas même soupçonnée. Il fallut la redécouvrir dans les livres sauvés, malheureusement peu nombreux, au prix d'un travail pénible.

Bien que le peuple ne fût pas initié à cette science, il l'estimait fort. On vantait certains prêtres qui ne se trompaient pas d'un seul jour en annonçant la première apparition de l'étoile du matin. Aujourd'hui, il nous est facile de constater, par les livres en partie déchiffrés, combien cet éloge était mérité.

Le secret des connaissances astronomiques n'était pas gardé partout avec le même soin. On a le plus parfaitement réussi, là où il n'y avait que peu à cacher. C'était au territoire de la plus jeune civilisation, qui était en plein développement, dans la capitale de Mexico. Ici les livres divinatoires, fondés sur le calendrier, suffisaient complètement pour noter en forme concise tous les résultats astronomiques importants. Les notices entremêlées ne se faisaient pas du tout remarquer, puisque les livres ne semblaient contenir que des dates du calendrier et leur interprétation divinatoire et mythologique. L'astronome n'avait nul besoin de recourir, pour cacher sa science, à des interprétations arbitraires et forcées, s'il était interrogé par un collègue ou un élève sur le sens des dessins, parce que de toutes les parties qui sautaient aux yeux il pouvait rendre compte d'une manière satisfaisante et convenable.

La notation secrète, dans les manuscrits du groupe du *codex « Borgia »*, composés dans le territoire des Zapotèques, était un peu plus difficile, car les connaissances astronomiques y étaient déjà plus copieuses. Pour ce motif, ces notions furent séparées du *Tonalamatl* (c'est le calendrier fondamental) et de ses accessoires, et transcrites dans des livres en apparence purement mythologiques. Les signes calendriques et les chiffres, cachant les résultats astronomiques, n'y étaient pas pré-

cisément très frappants ; mais comme la jeunesse distinguée était partout initiée à la science calendrique et fréquentait les écoles bien dirigées, en montrant un livre à ces étudiants, les astronomes s'exposaient facilement à des demandes d'interprétation. Ils devaient alors donner des explications forcées, et par cela diminuer les grandes idées des profanes sur la valeur des livres.

Les indications astronomiques dans le troisième groupe de manuscrits, celui du grand *codex de Vienne*, étaient beaucoup plus riches. Ces manuscrits provenaient du pays des Totonaques. Chez eux l'astronomie a été le but unique de certains livres. Peut-être l'illustration du texte, souvent surabondante et pour autant peu cohérente, était-elle devenue une espèce de sport. Par là s'expliquent du moins les répétitions nombreuses et le remplissage insignifiant qui s'y intercale. Un observateur même naïf aurait pu s'apercevoir qu'il ne lui était pas permis de tout savoir. D'autre part, même l'élève d'une école supérieure n'était pas en état de pénétrer la véritable valeur de l'écriture sans initiation.

Il y avait encore une classe supérieure d'astronomes ; ceux-ci appartenaient aux grands temples du territoire des Mayas. Leurs connaissances extraordinaires ne nous sont conservées que dans un seul des trois livres mayas, dans le *manuscrit de Dresde*. Son contenu aussi est basé entièrement sur le fondement toltèque ; mais les prêtres ne se donnaient guère plus la peine de cacher leurs résultats. Sans doute, ils s'inquiétaient peu que l'une ou l'autre des notices savantes fût comprise par des profanes, car la plupart des problèmes ne se comprenaient qu'au prix d'une explication détaillée et par une étude sérieuse, d'autant plus que l'arithmétique seule et la forme de l'écriture étaient déjà un art peu commun.

On aura par là une idée toute générale de l'appareil secret des astronomes ; le détail suivra à l'instant.

L'astronomie secrète des Toltèques était, comme toute science en relation avec la vie publique, un facteur puissant pour l'influence de ceux qui en étaient instruits. Ceux-ci se recrutaient parmi les meilleurs élèves des écoles, dont la plupart appartenaient à la classe régnante. On peut discuter si cette institution est un reste des sociétés secrètes du cycle

matriarcal, mais en tout cas elle a le même but : gagner de l'influence par la possession de secrets utiles ou terribles.

Un exemple pris entre les dates astronomiques du somptueux *Codex Borbonicus* suffira pour faire connaître la manière la plus primitive, mais aussi la plus imparfaite de la fixation chiffrée. La première partie d'une page de ce manuscrit contient toujours une des périodes de treize jours du calendrier fondamental, et à côté les dieux tutélaires correspondants, avec les symboles employés pour la divination. A la marge de la page 18, on voit le premier signe du calendrier, qui est le plus considéré. Il peut servir de nom propre pour un dieu ou pour un homme et de symbole divinatoire. C'est pourquoi il pouvait ne pas attirer l'attention d'un spectateur profane, d'autant plus qu'il n'est pas par lui-même un caractère astronomique. Aussitôt qu'on le met en combinaison avec le premier jour de la semaine (de treize jours) qui est représentée sur la même page, il en résulte un intervalle de quarante jours. Ces *jours* n'ont pas davantage une valeur astronomique. Ils désignent plutôt les quarante *années* sacerdotales, si souvent notées dans les manuscrits. Pendant ce temps-là, la planète Mercure, soigneusement observée par les astronomes, passe devant le soleil cent vingt-six fois, et la planète Vénus vingt-cinq fois. Le premier intervalle est strictement exact, pour le deuxième il y a un déficit de deux jours. Pour les désigner eux aussi, l'auteur ne colorait pas le signe du deuxième jour sur cette page. Une autre fois, où il note deux fois quarante années, il laisse en conséquence le quatrième jour sans couleur et celui-ci seul. Un manuscrit provenant du Sud-Est de l'empire a noté ces deux jours manquants sur quarante années, en dessinant un arbre chargé de fruits, dont deux sont tombés à terre. — En passant, je tiens à faire observer la méthode excellente et vraiment astronomique de réduire un nombre entier de révolutions d'une planète à un nombre entier d'années. Cette méthode était toute usuelle en Amérique Centrale.

Il est probable que les deux intervalles de 40 ans moins deux jours et de 80 ans moins quatre jours appartiennent aux plus anciens résultats des Mexicains. Il faut même conclure du système de leur chronologie que la planète Vénus a été déjà observée systématiquement au XXIe siècle av. J.-C. Il reste

incertain si de telles observations ont été faites en Amérique, ou peut-être en Asie par les ancêtres des Toltèques.

Quant au nombre de 40 du *Codex Borbonicus*, l'auteur avait eu soin que lui-même et ses confrères fussent obligés de l'interpréter en années et non pas en jours. Il avait mis, à côté du dit signe calendrique, le hiéroglyphe pour « année ».

Cette manière de voiler la notation ne se trouve que deux fois dans le *Codex Borbonicus* ; autrement elle n'aurait plus été assez sûre. Dans d'autres cas, on n'inscrivait pas séparément sur la page le signe du calendrier indiquant le terme de l'intervalle, mais on l'embusquait dans un objet plus grand, par exemple comme blason, comme nom d'une déité, comme partie d'un vase etc. Mais toujours ces données dérobées à l'attention devaient être combinées, pour donner un résultat astronomique, avec le premier jour de la semaine noté à la même page. Moyennant ces calculs, jamais difficulté ne reste.

Sur quelques-unes des pages du *Codex*, il n'y a pas de données astronomiques. Pour indiquer au lecteur les pages importantes, on y mettait une araignée ; par ce signe il était avisé qu'il lui fallait chercher une note cachée.

Ce mode de notation bien imparfait ne pouvait suffire aux astronomes les plus fameux des Mayas. Le *manuscrit de Dresde* par exemple contient un exposé pour calculer les éclipses du soleil et de la lune. L'astronome y avait mis plus de trois cents nombres et signes du calendrier. Il est évident qu'il était impossible de cacher tout cela entre des gravures et des symboles. Tout examinateur quelque peu instruit devait s'apercevoir qu'il s'agissait là d'arithmétique et d'astronomie. Les neuf gravures intercalées, de dimension modérée, ne pouvaient pas détourner l'intérêt. Elles n'y étaient mises que pour se conformer à l'habitude des auteurs.

Plus importants pour l'ethnologie que les secrets astronomiques sont les mystères proprement dits, c'est-à-dire les idées religieuses, exprimées par les mythes, les symboles ou les fêtes. On ne peut pas, cela va sans dire, s'attendre à trouver dans ces idées un système logique même médiocrement prononcé ; une telle unité manque à toutes les religions naturelles ; elle fait défaut chez les peuples ou classiques ou obscurs, Grecs, Babyloniens, Egyptiens ou Tsiganes. Dans les

environs de la capitale, les idées religieuses accusaient déjà entre elles de telles différences, retenues avec une telle obstination, que leurs divers adhérents en venaient aux cheveux. En un point seulement, tout le monde était d'accord : dans la supposition que les puissances de la terre, les plus fortes entre toutes, devaient être réconciliées, pour rendre aux hommes le soleil, la lune et les étoiles. Tous ces astres, pensait-on, étaient vaincus, emprisonnés même — en ce qui concerne la lune, mis en pièces — au temps de leur coucher ou des éclipses. Les milliers de sacrifices humains, pendant les fêtes, avaient pour but principal la réconciliation. Ils devaient aider le soleil à passer la porte, à se lever à l'Orient vers le ciel, et c'était par le moyen de la magie dite « analogique ». Comme on nommait le soleil « le cœur du jour ou du ciel », le rapport mystérieux entre le cœur, tiré du fond de la poitrine de l'homme sacrifié et le cœur du ciel, montant du sein de la terre, était à la portée de l'imagination de chacun.

Les Mexicains visaient donc par ces sacrifices — si on peut les nommer ainsi — la délivrance des corps célestes mêmes, celle de leur être naturel et matériel, et non pas le salut de leurs protecteurs, de leurs habitants ou de leurs maîtres. Ces astres ne causaient aux Aztèques, vu leur caractère prépondérant de totémistes, qu'une impression secondaire. Un dieu de la lune n'était nullement vénéré par la masse du peuple. Dans les mythes de certaines compagnies de prêtres qui s'estimaient les successeurs de *Quetzalcoatl*, la lune jouait bien un certain rôle, mais même chez eux cette figure était celle d'une personne prudente et avisée, plutôt que brave et puissante. Les Aztèques vénéraient, — à côté du vrai et unique dieu, qu'ils invoquaient dans leur détresse et en certaines occasions solennelles — principalement le dieu de la guerre, *Uitzilopochtli*, un prétendu ancien chef de tribu ; celui-ci possédait aussi, il est vrai, certains traits d'un héros solaire.

Passons des sacrifices aux fêtes les plus caractéristiques. Elles nous révèlent pour leur compte des idées semblables. La plupart des fêtes vraiment religieuses avaient, au temps historique, un but avant tout pratique, savoir : implorer des conditions météorologiques favorables pour le développement du maïs. Mais toujours elles étaient remplies d'idées mytholo-

giques, et leurs cérémonies étaient fortement reliées au rôle des portes imaginaires à l'Orient et à l'Occident, surtout à l'occasion des fêtes de la déesse de la terre et de sa parenté. Celle-ci était bien la maîtresse des portes. De ces deux portes, celle de l'Ouest jouait partout le rôle d'une force bienfaisante. Elle donnait au ciel, après la nouvelle lune, le croissant occidental, les enfants, mais aussi la moisson et presque tous les biens temporels ; même, les auteurs de la race provenaient de là.

L'extrême Occident n'était pas seulement la partie la plus importante du domaine de la déesse terrestre, mais aussi son pays d'origine. A cet endroit se rendaient, après la mort, les femmes valeureuses aztèques, pour recevoir la récompense de leurs mérites. Et voilà pourquoi on nommait l'Occident communément « *la région des femmes* ». Le paradis des *hommes* braves était situé à l'Orient, pays du soleil ; ce détail illustre l'influence totémistique des successeurs des anciens Toltèques.

Dans les livres toltèques, l'Orient était en premier lieu un pays d'affliction et de deuil. Là se trouvaient les Symplégades proprement dites, au sens des Grecs ou plutôt des Pélasges. Pour la noblesse primordiale indienne avec sa mythologie lunaire, un drame lugubre se déroule à l'Orient. Sa favorite, la charmante lune dorée, est dans ce pays lointain, à l'approche de la dernière phase décroissante, vaincue, mise en pièces et privée de sa toison d'or. D'après certains mythes, elle y était encore incinérée (par le feu du soleil ?) et elle ressuscitait seulement après trois jours, à l'Ouest. En complète correspondance avec cette foi, on caractérisait l'Orient, dans les manuscrits mythologiques, par des cruches et des coupes cassées, par des ustensiles mis en pièces, des membres humains séparés, par des momies, par des ossements et des crânes sinistres.

Quand les totémistes, avec leur culte du soleil et de l'Orient, en vinrent lentement à prendre rang dans la couche régnante, on ajouta à ces symboles, consacrés par une tradition ancienne, le soleil, l'or et le paradis des braves. Ainsi se comprend la juxtaposition des deux sortes de symboles de l'Orient, si différentes entre elles.

Une brève comparaison avec le mythe grec correspondant, comparaison dont le détail ne peut trouver place dans ce bref sommaire, permettrait de mettre ces idées dans une lumière plus complète.

Nous revenons aux fêtes des Aztèques, pour analyser encore une de leurs particularités frappantes. Pendant la fête de la déesse de la terre, on célébrait, au cours du sacrifice, certaines cérémonies dans lesquelles l'ethnologue peut encore constater une relation évidente avec le mythe lunaire ; de cette relation, selon toute apparence, le peuple n'avait plus conscience. On choisissait pour le sacrifice une femme richement parée. Elle était traitée d'une manière inusitée à d'autres occasions. Elle n'était pas étendue sur la pierre sacrificatoire et le cœur n'était pas retiré. On posait plutôt la femme sur le dos d'un officiant subalterne, et dans cette position on lui coupait la tête. Celle-ci était alors traitée d'après la coutume ordinaire ; elle était regardée comme un trophée ; le sacrificateur la portait par les cheveux pendant la danse. Cette dernière cérémonie est usuelle chez certains peuples du cycle culturel matriarcal.

Un détail singulier intéressera les savants qui s'occupent du sacrifice des Grecs : pendant une fête correspondant à la présente, on dépouillait la femme de sa peau. Par le sacrifice cette peau était devenue chose sacrée ; elle possédait des vertus spéciales pour la guérison de certaines maladies. Un fort gaillard s'en habillait et attaquait les jeunes hommes.

La décapitation, le dépouillement et le démembrement en général sont des usages pratiqués ou du moins connus dans toutes les parties de la terre ; nos enfants civilisés eux-mêmes les connaissent par les contes. Leur sens est clair pour tous les mythologues modernes. Ils les rapportent à la décroissance de la lune. Pour le Mexique, on peut confirmer ce rapport par les manuscrits des Indiens et par les récits des premiers missionnaires. On y apprend que la déesse de la terre, à la première guerre des dieux, avait été vaincue et décapitée.

Si ce mythe appartenait rigoureusement au cycle matriarcal, on devrait sans doute remplacer la déesse de la terre par celle de la lune. C'est d'autant plus permis, que bien souvent la même personne cumule des honneurs lunaires et terrestres. — Pour la lune décroissante nous voyons réellement disparaître une partie après l'autre. Si l'on prend pour la tête la partie de la lune qui regarde vers le haut, comme il est convenable, alors c'est la tête que la lune perd d'abord. Cependant, pour le Mexique, une autre interprétation se recommande

davantage. Quand un peuple — avec des mythes solaires par exemple — assujettit un peuple matriarcal, il transforme facilement sa propre victoire en celle de son dieu solaire. C'est ce qui est arrivé en Babylonie. Là le dieu solaire Mardouk tua la déesse présémitique Tiamat et la coupa en deux. Une circonstance remarquable augmente la vraisemblance de la parenté des deux mythes, à savoir qu'un dragon était le symbole de Tiamat, comme de la déesse mexicaine de la terre. De même Apollon vainquit et tua le dragon de Delphes, Typhon, et occupa le sanctuaire après les épreuves qui lui furent imposées en expiation de son meurtre.

De telles connexions se rencontrent si souvent, qu'il semble opportun d'intercaler ici quelques remarques générales sur les mythes.

On doit considérer comme les plus puissants représentants de la poésie cosmique les éleveurs de bestiaux, les nomades du centre de l'Asie. Il se peut que cela dépende de leur état de pasteurs, qui les obligeait à rester pendant la nuit en plein air. De cette manière, ils pouvaient acquérir sans peine une bonne connaissance du ciel étoilé. Leurs mythes ne sont plus connus immédiatement ; mais ils se développaient chez les Indo-Européens, les Sémites et les Chinois. Ce qui est semblable entre ces trois groupes différemment mêlés peut être regardé comme appartenant aux idées des nomades préhistoriques.

La voûte céleste impressionnait les nomades avant tout. Mais ni le soleil, ni la lune ou les étoiles séparément ne prenaient par le mythe une importance religieuse. Même en Grèce, le soleil n'était attribué à Apollon qu'accidentellement. Ce dieu favori gardait surtout un caractère nomade : il était pasteur, possesseur de troupeaux et protecteur contre les bêtes de proie. En l'honneur d'Hélios, son *alter ego*, on entretenait des troupeaux sacrés. Tous les deux étaient en outre protecteurs de la jeunesse, fonction qui convient au pasteur patriarcal, nullement au soleil.

Fort peu d'éléments du cycle des nomades se propagèrent, et encore indirectement, au Mexique. Ils étaient difficiles à constater, à cause de leur transformation. Il n'y a pas longtemps que Fr. Roeck a exposé cette question dans l'*Anthropos*.

Les totémistes n'avaient pas grand intérêt pour la poésie

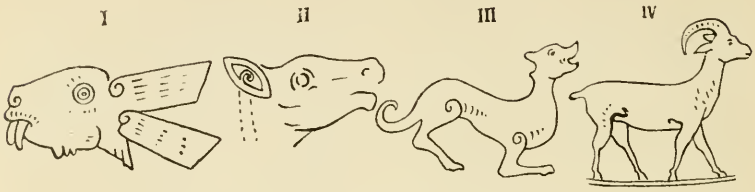
cosmique. Leurs idées se dirigeaient plutôt vers la chasse et le gibier ; leurs mythes, pour cette raison, n'exercèrent que peu d'influence sur leur conception des dieux. Dans la masse du peuple mexicain prédominait le caractère totémistique. Le soleil et surtout l'étoile du matin et du soir obtenaient une certaine importance. L'un et l'autre sont assez souvent représentés comme chasseurs. L'étoile du matin, qui brille si gracieusement, pour certains peuples, était pour les Aztèques un tyran cruel, terrible au temps de son apparition, faisant la chasse, non seulement aux hommes, mais aussi aux dieux et aux animaux mythiques. Pour les Toltèques, elle était la lune ressuscitée après son incinération à l'Orient.

Une grande indépendance des figures astrales était commune aux nomades et aux totémistes. Leurs dieux célestes pouvaient jouir de leurs forces surnaturelles, presque sans réserve, au milieu de leurs collègues. Cela change radicalement et typiquement, lorsque nous entrons dans le cycle matriarcal. Pour les peuples appartenant à ce cycle, une seule puissance règne en souveraine : c'est la déesse de la terre et sa parenté. Les dieux célestes ne semblent exister que pour être vaincus. Le soleil, la lune et les étoiles sont représentés comme voyageurs. Seule la pérégrination près des portes de l'Orient et de l'Occident excite un haut intérêt, quand les astres voyageurs entrent dans le domaine de la déesse de la terre. Ils sont alors emprisonnés, questionnés, raillés, mis à l'épreuve par des énigmes impossibles à deviner, maltraités et même dévorés. Les cérémonies usitées pendant l'initiation des jeunes gens rappellent un peu ce traitement sévère.

Pour des raisons déjà indiquées, le plus triste sort était réservé à la lune. Elle était dépecée et privée de sa toison d'or. Le soleil même, qu'on dirait né maître, ne pouvait s'échapper de sa prison par sa force supérieure, mais plutôt par sa circonspection. Dès qu'on trouve ces traits saillants dans une mythologie encore mal connue, on doit aller à la recherche d'autres indices du cycle matriarcal.

Pour permettre de mieux pénétrer sa vraie nature, je ferai ici voir quelques symboles religieux de la culture toltèque. Ils nous conduisent sur un chemin qui mène dans le domaine reli-

gieux préhistorique plus loin que toutes les autres voies, plus loin du moins que ne l'ont fait jusqu'ici les voies directes.



I Mexique, II Asie Centrale, III Chine, IV Alpes.

Sur les images des Toltèques, les articulations et les cavités du corps de l'homme et des animaux (les jarrets, la bouche, les yeux etc.) sont très fréquemment garnis de signes symboliques. De ces mêmes signes symboliques sont parées chez eux des cavernes sacrées, des portes et des barrières magiques. Le soleil, la lune, l'étoile du matin par exemple, sortent d'une caverne, ou, si vous voulez, d'une porte magique à l'horizon, ou d'une cruche, toutes garnies de ces symboles. En outre leurs coupes et leurs vases rituels portent ces mêmes signes.

J'insiste sur ce détail : le symbole de la pointe recourbée et d'autres symboles se trouvent aussi bien sur les cavernes saintes à l'horizon, que sur les vases sacrés, sur les ouvertures du corps, qui rappellent les cavernes, et sur les articulations, qui font penser aux portes s'ouvrant et se fermant, c'est-à-dire aux Symplégades fameuses à Kolchis. Nous devons en conclure que, partout où se trouvent ces signes, on a voulu faire allusion au même mystère : à l'entrée et à la sortie des corps célestes à l'horizon, au début ou au terme de leur course.

Pour les articulations, la ressemblance avec les cavernes à l'horizon devient d'autant plus marquée, que les membres sont plus coudés. Ainsi dans leurs danses sacrées, les indigènes, leurs héros et même leurs divinités, tiennent les jambes et les bras pliés, souvent autant qu'il leur est possible. Dans cette attitude on danse, et sur la terre et dans le paradis. La même idée se fait remarquer à la fête anniversaire des braves, tués à l'ennemi. A cette occasion, les images montrent les guerriers valeureux accroupis (*Hocker*). Aussi certaines divinités ressemblent-elles tout à fait aux momies accroupies et emmail-

lottées des braves guerriers, quoiqu'elles soient assises sur des trônes, dans l'attitude de la domination et de la vie.

De tous ces faits on ne peut tirer que cette unique déduction : la position accroupie avait quelque chose de sacré ; elle faisait partie du culte religieux ; par elle on honorait les divinités, surtout celle de la terre, car elle faisait se souvenir du mystère principal de tous les peuples du cycle toltèque. Elle faisait penser à l'entrée si redoutée dans le Tartare, mais aussi à son heureuse sortie ; elle rappelait la mort et la résurrection des dieux et des hommes.

La juxtaposition d'un passage caractéristique de la doctrine du grand sage chinois LAOTSE nous laisse ici entrevoir un fait intéressant. Selon lui le premier principe, qu'il appelle *Dao*, est la mère de toutes choses. Cependant il compare ce principe à un *portail*, par lequel entrent tous les êtres qui reçoivent la vie. Le *dao* est la *porte* de tous les mystères, la mère et le premier père de tous les êtres (faisons attention à la position *mère* d'abord et puis *père*). Mais il est aussi un abîme, un gouffre sans fond, que tous les fleuves ne peuvent remplir. Voilà le gouffre de la terre dans l'*Edda* islandais, la gueule du loup *Fenris*, dont une lèvre touche le ciel et l'autre la terre. N'avons-nous pas ici un nouveau vestige de l'invasion très ancienne du cycle matriarcal en Chine, invasion admise par certains sinologues ?

Je reviens aux signes représentés sur les articulations. Le principal d'entre eux est la « pointe courbée ». Elle se trouve en Chine aussi bien qu'au Mexique. La dissémination de ce signe symbolique s'étend jusqu'au lac Baïkal, jusque dans la Crète pélasgique, jusqu'à Hallstadt, où les Celtes s'en sont servis mille ans av. J.-C.

Notons pour finir deux petits faits. Dans l'art populaire chinois, on voit distinctement que les personnes représentées ont les genoux un peu pliés tout en marchant ; cependant la vraie marche des Chinois ne se distingue pas de celle d'autres peuples. Second fait : les Grecs, parlant des choses à venir, s'expriment symboliquement : « Ces choses se trouvent dans les genoux des dieux ». Il y a donc aussi pour les Grecs un mystère dans les genoux. On entrevoit ici une influence pélasgique peut-être, car les Romains n'emploient pas cette image.

Dans l'histoire culturelle, nous avançons encore d'un dernier

grand pas vers le berceau de l'humanité. A l'époque paléolithique, nous voyons un genre singulier d'enterrement. Il devint plus tard usuel. C'est l'ensevelissement où les morts sont accroupis : les jambes et les bras sont repliés sur le corps (*Hocker*). Cet usage est en Europe plus antique que la culture matriarcale ; il remonte aux vrais primitifs du temps acheuléen ; pour cette cause il s'étend encore de nos jours sur tant de cycles culturels.

Tirons la conclusion. Selon toute apparence, le plus important des mystères au Mexique, à savoir le culte de toutes les portes, surtout des portes aux confins de la terre, se trouve déjà à peu près au commencement de la culture humaine. Mais jusqu'à présent c'est uniquement au Mexique qu'il a été possible de montrer l'influence exercée par ce grand mystère sur la conduite des vivants et sur les soins qu'on applique aux morts.

L'ethnologue étudiant les Primitifs peut sans doute suivre l'exemple du sage LAOTSE, qui savait combiner l'idée d'un lieu sacré aux limites de la terre avec l'idée d'un règne du vrai Dieu.

BIBL. — E. SELER, *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 in-8°, Berlin, 1902-1923 — D. KREICHGAUER, *Die Klapptore am Rande der Erde in der altmexikanischen Mythologie*, dans *Anthr.*, 1917-18, t. XII-XIII, p. 272-312 ; *Studien zum aztekischen Codex Borbonicus, ibid.*, p. 497-512 — E. FISCHER, *Die Pelasger*, dans *Anthr.*, 1914, t. IX, p. 774-780 — M. NEUBERT, *Dorische Wanderung*, Stuttgart, 1920.

---

[29] Die Mysterien des Osiris,

von Prof. Dr. Hermann JUNKER, Wien.

Die Mysterien, die einst in den meisten grösseren Heiligtümern Aegyptens zu Ehren des Gottes Osiris gefeiert wurden, liegen heute entschleiert vor uns ; ihr Geheimnis ist preisgegeben ; wir vermöchten sie, in den wesentlichen Punkten getreu, wieder aufzuführen. Es sind vor allem die Tempel von Dendera und Philä, die uns aus den ehedem unzugänglichen Osiriskammern ein reiches Material liefern ; ihre Darstellungen und Sprüche, einst vor jedem Laien sorgsam behütet, stehen nun allen Aegyptologen zur Verfügung.

Wir sind da in einer unvergleichlich besseren Lage als bei den anderen Mysterienkulten des Altertums, bei denen meist nur eine ungefähre Rekonstruktion aus gelegentlichen, oft dunkeln Andeutungen und auf Grund wenig verratender scenischer Darstellungen möglich ist. Was sich in den Osirismysterien an Problemen findet, bezieht sich zum geringeren Teil auf den tatsächlichen Hergang ; nur die Fragen nach der Entstehung, den Elementen des Aufbaues, der historischen Entwicklung und der tieferen Bedeutung mancher Vorgänge bedürfen noch weiterer Klärung, ob zwar auch hier die wesentlichen Richtlinien schon festliegen dürften.

I. — DIE NATUR DES GOTTES.

Für die Auffassung der Mysterien ist es von grundlegender Bedeutung zu wissen, was die eigentliche Natur des Gottes ist, dem zu Ehren sie gefeiert werden.

Osiris ist nicht einfach der Gott der Toten, wie es die populäre Auffassung will ; er ist das erst geworden und zwar relativ spät und zum Teil auf Umwegen und unter Angleichung an eine andere Gottheit. Wir müssen vielmehr bei ihm zwei Elemente als wesentlich ansehen : er ist Naturgott und Königsgott.

1. Als *ersterer* erscheint er einmal als die fruchtbare Erde, die in ewigem Wechsel stirbt und zu neuem Leben erblüht, die in Aegypten alljährlich in den Fluten der Nilüberschwemmung ertrinkt, aus ihnen aber immer wieder verjüngt emportaucht, die verdorrt, um von neuem zu grünen.

Oder es erscheint Osiris als Verkörperung der ewig lebendigen Kraft der Natur, die die Frucht auf den Feldern spriessen lässt, die welken Bäume wieder grünen macht, den segenspendenden Nil zu seiner Zeit herbeibringt. Endlich erkennt man in ihm auch den Nil selbst, der sich über das Land ergiesst, es befruchtet und dann versiecht ; den Baum selbst, der in der Hitze dorrt und dann von neuem grünt und blüht ; das Getreide, das in die Erde gelegt, zu neuer reicher Frucht emporwächst.

2. Viel bekannter ist Osiris als *Königsgott*, und es genügt, seine Schicksale kurz zu skizzieren. Er herrschte in grauer Vorzeit als König Aegyptens, siegreich und ruhmvoll. Sein Bruder Seth, der Königsgott Oberägyptens, stellte ihm nach und tötete ihn. Da zog seine treue Gemahlin Isis klagend durch die Gaue des Landes, ihren toten Gatten suchend. Es gelang ihr,

alle Teile des zerfallenen oder von Seth in Stücke gerissenen Leichnams aufzufinden ; der Totengott Anubis fügte sie zusammen und balsamierte sie. Es erwachte der Gott zu neuem Leben ; Isis liess sich als Falkin auf ihn nieder, empfing von ihm und gebar ihm seinen Sohn Horus, der herangewachsen Seth im Kampfe überwand und als Nachfolger seines Vaters für ewig den Thron Ägyptens bestieg, während Osiris die Herrschaft im Reiche der Toten antrat.

3. Es fragt sich nun, wie wir diese beiden Elemente in der Natur des Gottes zu *vereinigen* haben. Liegt bloss eine Umsetzung des Naturgeschehens in Menschenschicksale vor, oder benutzte man es zum symbolischen Ausdruck geschichtlicher Ereignisse ? Ich stehe nicht an, das letztere als gesichert anzunehmen.

Den besten Fingerzeig gibt uns hier eine ähnliche Verbindung von Naturvorgängen und Geschichte im Mythus vom Auge des Horus, der mit dem Osirismythus in Zusammenhang gebracht wurde.

Das Schwinden und Wiederkehren des Mondes wird in ihm also aufgefasst. Der Gott Seth raubt dem Himmelsgott Horus dessen linkes Auge, den Mond, muss es aber besiegt und verurteilt, zurückgeben. Hier ist der historische Hintergrund klar. Viele Jahrhunderte vor Menes (ca. 4200) kämpften die Horuskönige von Unterägypten mit den Oberägyptern um die Hegemonie ; der Kamp endete mit dem Siege des Horus, der das verlorene Auge wiedergewann, das entrissene Diadem wieder-aufsetzte.

Noch viel weiter hinauf reichen andere Kämpfe um das gleiche Ziel. Damals führte in Unterägypten der Gau von Busiris, dem Hauptkultorte des Osiris, und dehnte seine Herrschaft nach Oberägypten aus, um aber schliesslich dem Angriff des Südens zu unterliegen. Doch Horus von Buto erkämpfte die Hegemonie des Nordens von neuem und machte Heliopolis zur Metropole des geeinten Reiches ; Busiris freilich hatte für immer seine politische Bedeutung verloren. Das ist der geschichtliche Hintergrund der Osirislegende. Darauf weisen u. a. folgende Erwägungen hin. Der Osiriskult ist sicher im Delta zuhause und von hier — gewiss unter politischem Einfluss — nach Oberägypten verpflanzt worden ; ebenso steht fest, dass die

Identifizierung des Gottes mit dem toten König Aegyptens das Ursprüngliche ist und die anderen Verstorbenen erst sekundär als Osiris erscheinen ; dann zeigen die Diademe des Gottes, dass sein Machtbereich ursprünglich Unterägypten war — es lässt sich noch eine besondere Verbindung mit den libyschen Stämmen im Westen erkennen — und dass dann die Könige unter seiner Führung die Krone des Südens eroberten ; ferner wird nur so die enge Verbindung des Mythus mit der Horuslegende verständlich, und endlich erklärt es sich jetzt warum der Osiriskult erst relativ spät in der Religion des von Menes geeinten Reiches zum Durchbruch kommt : er ist unterägyptisch, und erst mit dem Wiedererstarken des heliopolitanischen Einflusses in der ägyptischen Theologie besonders während der V. Dynastie konnte er, indem die Sieger des Deltas weiterlebten, in einem Reiche zur Geltung kommen, das von Oberägypten aus geeint und geführt war.

Wenn nun auch in der historischen Ausdeutung der einzelnen Züge im Mythus die grösste Vorsicht obwalten muss, so kann an der Treue der wesentlichen Züge wohl nicht gezweifelt werden. Es war übrigens ein bewundernswerter Gedanke, das Gedächtnis an die grossen Geschicke des Landes in dem Leben der Natur zu verankern. Das Sterben und Erwachen der Vegetation, und das Schwinden und Wiederkehren des Mondes erhielt die Erinnerung an die beiden grossen Epochen der ägyptischen Urgeschichte besser lebendig, als Denkmäler und Berichte es vermocht hätten. Und damit diese Verbindung zwischen Naturgeschehen und Geschichte ihren ständigen sichtbaren Ausdruck finde, feierte man die Mysterien des Osiris in der nun zu beschreibenden Weise, wie man im selben Sinne zu Heliopolis die geheimen Feiern des heiligen Mondauges beging.

II. — DER VERLAUF DER MYSTERIEN.

1. *Die öffentlichen Spiele.* — Wir scheiden bei der Besprechung der Mysterien füglich alle Feiern aus, die in der Oeffentlichkeit und unter Mitwirkung zahlreicher Laien abgehalten wurden. Es waren das prunkvolle Aufzüge, Wasserfahrten, Kampfspiele u. ä., die meist in enger Verbindung mit den Geheimriten stattfanden, und sich zu diesen ebenso verhielten, wie Prozessionen und Spiele sich um den inneren Tempelkult ranken.

Es kommen im Rahmen unseres Themas nur solche Riten in Betracht, die unter Ausschluss von Laien durch eingeweihte Priester und Priesterinnen vollzogen wurden, resp. nur ihnen bekannt und zugänglich waren und meist an Orten stattfanden, die kein Unberufener betreten durfte.

2. *Die eigentlichen Mysterien.* — Wir unterscheiden dabei drei Arten der Darstellung der Schicksale des Gottes :

a. Einmal sind die Räume, die dem Mysterienkult geweiht waren mit zahlreichen Reliefs geschmückt, welche die verschiedenen Phasen im Tode und Erstehen des Gottes darstellen.

Da wird Osiris auf der Bahre liegend von Isis und Nephthys beklagt ; Anubis kommt und balsamiert die Leiche ; Horus reinigt sie ; seine vier Söhne tragen sie zum Grabe ; die mumienförmige Gestalt wird mit Wasser besprengt, und Grün sprosst aus ihr hervor ; Isis lässt sich als Falkin auf den Gott nieder. Dann wird er durch Horus oder die Fittiche der Isis emporgehoben : der heilige Pfeiler wird aufgerichtet ; triumphierend erhebt sich der Gott im Grün des Baumes ; die Schutzgötter vernichten seine Feinde ; Osiris besteigt den Thron und die Götter huldigen ihm ; Horus wird zum Herrscher der Lebendigen eingesetzt.

Wenn auch diese Reliefs zum grossen Teil eine bildliche Wiedergabe der beiden unten zu besprechenden Arten der Mysterien sind, so dürfen sie doch nicht einfach als eine entsprechende Wandverzierung angesprochen werden ; sie sind auch nicht allein zur Unterweisung oder gar zur Erbauung angebracht ; sie haben vielmehr auch ein Leben für sich : Osiris und seine Begleitgötter kommen und beseelen die Bilder, sodass in ihnen sich seine Schicksale wirklich wiederholen. Das ist eine Auffassung der Reliefs, die sich hier wie in den anderen Tempeldarstellungen der Spätzeit klar ausgesprochen findet, und die auf uralte Ideen zurückgeht ; sie findet sich entsprechend schon in den Grabreliefs des Alten Reiches.

b. An zweiter Stelle stehen die *Figurenspiele* : Das ganze Drama vom Tode, Wiedererstehen und Triumphieren des Gottes wurde mit kostbaren Rundplastiken aus Gold, Silber und Holz dargestellt. Wir müssen uns das wohl so vorstellen, dass die einzelnen Gruppen an bestimmten Tagen unter Beobachtung entsprechender Ceremonien zusammengestellt wurden. Von den

zahlreichen Scenen sei eine kleine Auswahl angeführt :

Da ruht eine Figur des Sokaris-Osiris von 5 Spannen 2 Fingern auf der Bahre, daneben ein Bild des Anubis mit Salbe und Binden zum Einbalsamieren der Leiche. — Ein Osiris von einer Elle, einer Spanne und einem Finger liegt da, die eine Hand vor das Gesicht haltend, Isis zu Häupten, Nephthys zu Füssen. — Eine Falkinnenfigur aus Gold lässt sich bei einer dritten Gruppe auf die Mumie des Gottes nieder. Dann das Erwachen : Horus steht vor der Bahre seines Vaters und hält seine Hand an dessen Haupt ; die Figur des Osiris, der sich von der Bahre zu erheben scheint, misst 1 Elle, 2 Spannen, 3 Finger und ist aus Gold gefertigt ; ihre Augen sind eingelegt, Szepter und Geissel aus Gold. — In einer anderen Gruppe fächelt eine goldene Isisfigur von 1 Elle, 2 Spannen, der beinahe völlig aufgerichteten Osirismumie mit den Flügeln Wind zu.

Grössere Figuren von 2 Ellen aus bemaltem Holz und mit eingelegten Augen zeigen den Osiris-König von Horus voll aufgerichtet ; Isis und Nephthys begrüssen den Wiedererstandenen ; zur Seite steht aufgerichtet der heilige Pfeiler von Busiris.

So zieht die ganze Geschichte des Osiris an uns vorüber, und auch hier müssen wir uns die Bildwerke als vom Gotte beseelt vorstellen, ganz entsprechend wie die Kultbilder, die im Naos des Tempels verehrt wurden.

c. Die dritte Art der Feiern ist die bekanntere und verdient erst den Namen Mysterien im eigentlichen Sinne. Aus bestimmten Elementen werden Figuren des Gottes zusammengesetzt, und an ihnen wird von Priestern und Priesterinnen alles vollzogen, was einst an Osiris selbst geschehen war. Wir unterscheiden dabei 2 Gruppen :

In der Mitte der einen steht eine Figur des « Osiris des *Fürsten der Westlichen* » d. i. der Toten, die auch durch eine ähnliche Lokalgestalt des Gottes ersetzt oder neben dieser geformt werden kann. Sie wird aus Sand und Fruchtkörnern gebildet, befeuchtet und dadurch zum grünen gebracht, später balsamiert und begraben.

Zunächst wird der Acker des Osiris bestellt : vorn mit Gerste für die Osirisfigur, in der Mitte mit Flachs für die Mumienbinden, rückwärts mit Spelt für die Kefenu-Formen der Gottesglieder. Zwei schwarze Rinder werden an einen Pflug aus Tama-

riskenholz gespannt, dessen Schar aus schwarzem Eisen geschmiedet ist. Der Pflüger trägt ein besonderes Gewand und eine Binde um den Kopf ; die Saat wirft ein Kind aus, im Festgewand, mit der Jugendlocke an der Stirn, während der Vorlesepriester die Sprüche vom Bestellen des Feldes rezitiert. Die feierliche Ernte der Gerste findet am sog. Schefbedet-Feste statt.

Am *12. Choiak* beginnen die eigentlichen Feierlichkeiten. In der vierten Morgenstunde führt man Isis zum Sitze des Erdhackens und trägt die Fruchtkörner vor ihr her. Man lässt die Göttin sich ohne Gewänder auf einem Ruhebett niederkauern und schüttet die Körner auf ein Tuch vor ihr aus ; daneben wird die Wage aufgestellt. Dann misst man 2 Mass ab und teilt sie in vier gleiche Teile zu je 1/2 Mass. In gleicher Weise nimmt man 2 ½ Mass vom Wasser des heiligen Sees, teilt es in 4 gleiche Teile, und mischt je einen Teil Gerste und Wasser in vier silbernen Behältern und versieht diese mit der Aufschrift der vier unten zu besprechenden Halbformen. Dann bildet man 4 Teile aus 2 Mass gesiebtem Sand, tut je 1/2 Mass Wasser hinzu, gibt sie in die genannten 4 silbernen Behälter und mischt in ihnen Körner und Sand durcheinander. Jetzt werden die Formen herbeigebracht : die Form des Osiris des « Fürsten der Westlichen » ist aus Gold und misst eine Elle in der Länge bei 2 Spannen Breite in der Mitte ; sie stellt den Gott als Mumie mit Menschengesicht dar, die oberägyptische Krone auf dem Haupte ; auf der Brust ist die Königstitulatur des Gottes eingraviert. Die Ganzform besteht aus einer rechten und linken Hälfte, in die der Inhalt je eines der oben genannten Behälter gefüllt wird.

Die zwei übrigen Gefässe sind für die beiden Halbformen des Osiris-Sepj bestimmt. Diese Form misst 3 Spannen 3 Finger im Geviert und ist eine Spanne hoch. Sie besteht aus schwarzem Metall und hat 16 Abteilungen, den 16 Gliedern des Gottes entsprechend. Ihr Inhalt entspricht in Materie und Volumen genau dem der Osirisfigur, und als Aufschrift trägt sie : « Osiris, Fürst der Westlichen ». Ihre Verwendung dürfte noch auf die älteste Form der Naturmysterien des Osiris hinweisen.

Beides nun, die beiden Hälften der Figur und des Behälters der Gottesglieder legt man in den sogenannten « Beet »-Behälter (*Hesep*). Dieser misst 1 Elle 2 Spannen im Geviert und

3 Spannen 4 Finger in der Höhe. Er ist aus Basalt gehauen und ruht auf 4 Stützen ; in der Mitte des Bodens ist ein Loch zum Abfluss der Flüssigkeiten, die von einem darunterstehenden Bassin aus Granit, 7 × 7 Spannen gross, aufgefangen werden. Die Formen mit ihrem Inhalt ruhen in dem *Hesep*-Behälter auf Zweigen und sind mit Zweigen bedeckt und werden täglich mit Wasser begossen, 9 Tage lang.

Am *21. Choiak* nimmt man den festgewordenen Inhalt aus den beiden Halbformen, legt die beiden Teile dicht nebeneinander, schnürt sie mit 4 Baststreifen zusammen, und legt die so entstandene Osirisfigur in die Sonne. Ähnlich verbindet man die beiden Hälften des Osiris-Sepj und legt sie zu Häupten des « Fürsten der Westlichen ».

Am *22. Choiak* wird eine festliche Wasserfahrt unternommen, wobei die Barken mit den Osirisfiguren von zahlreichen Göttern begleitet werden ; 34 Schiffe zählt der Zug, auf denen insgesamt 365 Lichter brennen. Darnach wird der Gott zur « oberen *Schetjt* » gebracht, die auch « obere *Duat* » (Totenreich) genannt wird, ein Steinbau, in dem er bis zum folgenden Jahre ruht. — Parallel mit der Herstellung dieser Figuren geht das Formen des *Osiris-Sokaris*. Hier wird wiederum eine Form aus Gold, eine Elle lang, benützt ; sie zeigt den Gott in Mumienform mit der « Gottesfrisur » ; die auf der Brust liegenden Hände tragen Szepter und Geissel. Die Form besteht diesmal aus einer oberen und unteren Halbform. Die Zusammensetzung des Inhalts ist eine wesentlich andere ; sie soll wohl an Osiris als Erdgott erinnern, in dem alle Schätze, die der Boden schenkt, verborgen sind : Es sind 7 Ingredienzien, nämlich 7 Mass Erde von der heiligen Stätte, dazu 2/3 von 7 Mass Fruchtkörner, 1/3 trockene Myrrhen, 1/4 frischer Weihrauch, 1/6 Pulver aus 12 Arten wohlriechender Kräuter, 1/42 Pulver aus 24 Arten Edelgestein ; dazu kommt Wasser aus dem heiligen See. Das Material wird auf 14 kleine Behälter verteilt, welche die Gestalt der 14 Glieder des Gottes haben und aus Gold, Silber und schwarzem Metall verfertigt sind. Sie haben alle ihren bestimmten Inhalt und ergeben zusammen das Volumen der Sokarisfigur. Die Masse wird durcheinandergeknetet, in eine goldene Schale getan, und um diese werden Sykomorenzweige gelegt.

Am *16. Choiak* in der dritten Morgenstunde bringt man die Göttin « die die Götter gebar » ; vor ihr sitzt auf einer Palmbastmatte der Feketj-Priester, das Pantherfell um die Schultern, eine Locke von Lapislazuli am Kopfe. Er nimmt die goldene Schale in seine Hände und spricht zur Göttin : « Ich bin Horus, der zu dir kommt ; ich bringe diese Dinge meines Vaters ». Mit diesen Worten legt er sie auf den Schoss der Göttin. Nun bringt man die beiden Halbformen, salbt sie und füllt sie mit der Masse ; die obere legt man auf eine Matte auf die Erde ; die untere legt man darauf. Dann bringt man die Form mit Inhalt auf eine goldene Bahre von 1 Elle, 2 Spannen, deren Vorderteil nach Norden schaut ; sie steht in dem sog. « *Henket* » (Gemach der Bahre o. ä.), das aus Ebenholz gebaut und mit Gold eingelegt ist ; es ist 3 Ellen lang, 2 Ellen breit und 2 ½ Ellen hoch. Dies kleine Gemach wiederum steht in der « Festhalle », die aus Cedernholz konstruiert ist : 14 Stangen, am Fusse und an der Spitze mit Bronze beschlagen, werden in die Erde gesteckt. Das Dach bilden Matten aus Papyrus und Henep-Pflanzen ; im Innern ist sie mit Tuch ausgeschlagen. Hier ruht die Mumie unter dem Schutze besonderer Götter bis zum *19. Choiak*. — An diesem Tage nimmt man die Masse aus den Halbformen und legt die nun gewonnene Sokarisfigur auf einen goldenen Untersatz, lässt sie von der Sonne bescheinen und salbt sie täglich bis zum 23. mit Myrrhe und Wasser.

Am *23. Choiak* legt man den Gott auf einen Untersatz von Granit und bemalt ihn ; so die Kinnbacken grün, die Haare blau, Geissel und Scepter erhalten die Farbe verschiedener Edelsteine.

Am *24. Choiak* bringt man ihn zur oberen *Schetjt*, wo schon die Figur des Fürsten der Westlichen ruht. Mit dem Einzug der beiden neuen Figuren in die obere *Duat* müssen die Figuren des Vorjahres, die während der ganzen Zeit hier geruht hatten, ihre Stätte verlassen und man schreitet zu ihrem Begräbnis.

So nimmt man den Fürsten der Westlichen am 22. Choiak heraus, salbt ihn und nimmt die Mumifizierung am 24. in der sog. *Webet*, der « reinen Halle » vor, wo auch die Totenwachen abgehalten werden. Dann legt man die balsamierte Leiche auf Sykomorenzweige aussen vor die « obere *Schetjt* » und lässt sie dort 7 Tage liegen zum Andenken an die 7 Monate, die Osiris im Leibe seiner Mutter war.

Am letzten Choiak wird das Begräbnis vorgenommen. Auf einem 3 ½ Ellen langen Schiffe mit Traggestell ruht der Gott in einer Kajüte aus goldeingelegtem Holz, 1 Elle 2 Spannen lang, 3 Spannen 2 Finger breit, 3 Spannen tief. Auf dem Oberteil liegt die Schakalsgestalt des Anubis. In feierlicher Prozession wird er so zur Begräbnisstätte geführt. Dort ist die « Höhle unter den *Isched*-Bäumen », die « untere *Duat* » an der « Stätte der (*n*)*beh*-Pflanzen » errichtet, ein Steinbau von 16 × 12 Ellen, der 7 Tore wie die wirkliche Unterwelt besitzt ; in seiner Mitte liegen 7 Ellen Sand im Geviert. Nun legt man den Gott in einen Sarg aus Sykomorenholz in Mumienform, auf den die Titulatur des Gottes eingraviert ist. Man tritt dann durch das westliche Eingangstor ein, legt den Sarg auf den Sand nieder und geht durch das östliche Tor hinaus. Zusammen mit dem « Fürsten der Westlichen » wird Osiris-Sepj in eigener Kajüte zum Begräbnisplatz geführt und neben ihm bestattet. Auch Osiris-Sokaris findet an diesem Tage, in der neunten Stunde der Nacht, hier seine Ruhestatt.

Der Ort an dem der Gott ruhte war während des Jahres der Schauplatz manigfacher Ceremonien. Hier, im heiligen Hain, den keines Laien Fuss betreten, dessen Stille kein Singen und Musizieren stören durfte, in dessen Umkreis Jagd und Fischfang verboten war, wurden die Totenopfer dargebracht : unter den Bäumen lagen 365 Altäre für die täglichen Spenden ; jede Dekade fuhr Isis zu besonderem Opfer zu ihrem Gemahl ; an bestimmten Tagen bewegten sich feierliche Prozessionen hierher. Hierhin brachte man auch die Seele des Gottes, mit Vogelleib und Menschenkopf, und setzte sie in die Zweige der Bäume, die das Grab, beschatteten.

III. — DIE BEDEUTUNG DER MYSTERIEN.

1. *Die geschichtliche Entwicklung.* — Die voraufgegangene Schilderung der Osirismysterien ist Texten und Darstellungen der Spätzeit entnommen, und es ist keine Frage, dass sie in dieser Form nicht schon von Anfang an gefeiert wurden, wenn auch der Kern uralt ist. Manche wesentlichen Punkte lassen sich 2000 Jahre weiter hinauf bis in das Mittlere Reich verfolgen ; der erste Anfang dürfte noch einige Jahrtausende weiter anzusetzen sein.

Wir werden als Ausgangspunkt wohl eine Feier mit rein naturmythologischem Hintergrund anzunehmen haben, die das Welken und Wiedererblühen der Erde zum Gegenstande hatte. Ein weiteres wesentliches Moment kam hinzu, als sich in Osiris die Verbindung von Naturgott und Königsgott vollzogen hatte, und nun auch die Geschicke des Gottes als Herrscher auf Erden zum Ausdruck gebracht werden sollten. Dabei wurden manche Elemente aus dem Königskult übernommen. Osiris war dann allmählich zum Gott der Toten geworden, und wie der Totenkult durch ihn stark beeinflusst wurde, so wurde andererseits vieles in seinem Kult und seinem Mysterien den Begräbnisriten entliehen.

Das dürften im Wesentlichen die Komponenten des Mysterienkultes sein, wenn wir von bestimmten lokalen Zutaten verschiedener Herkunft absehen ; bei diesen besonderen Traditionen einzelner Heiligtümer sind ausser Busiris, der Urkultstätte, und Abydos, dem zweitwichtigsten Kultort, vor allem Sais, Memphis, Letopolis, das nördliche Behedet und später Philä zu nennen.

2. *Die Geheimhaltung und ihre Bedeutung.* — Wenn wir nun nach der Bedeutung der Mysterien suchen, drängt sich zunächst die Frage nach dem Grund der Geheimhaltung dieser Feiern auf. Es war in Aegypten im allgemeinen auch der Tempelkult der Gottheiten nicht öffentlich ; man verwahrte das Kultbild in dunkler, unzugänglicher Cella ; nur Priester warteten es und opferten ihm, und allein bei besonderen Festlichkeiten wurde es vor der Menge entschleiert. Es spricht daraus die Ehrfurcht vor der Gottheit, die Scheu vor Profanierung des Kultes. Dieselben Motive sind natürlich auch im Osiriskult zu berücksichtigen ; aber hier wird das Geheime in ganz auffälliger und besonderer Weise betont. Die Mysterien werden die « Geheimnisse » genannt, « die Geheimnisse, die niemand kennt » ; bei einer Zeremonie wird besonders betont : « sie ist zweimal geheim » ; ein andermal werden die Anweisungen eingeleitet mit : « Verzeichnen der Geheimnisse, die man nicht sieht und nicht hört, die der Vater seinem Sohn überliefert » ; — die Götterfigur der Mysterien wird in dem « geheimen Gemach » gebildet ; die Kajüte des Gottes heisst « der geheime Behälter » ; die Stätte, an der der Gott zur Ruhe gebracht wird, ist das

« Abaton », das zu betreten als schwere Verfehlung galt.

Es muss darum hier auch ein ganz besonderer Grund für den so geheimen Charakter dieser Riten vorliegen, und ich glaube, dass er leicht festzustellen ist :

In den Osirismysterien wird einmal das geheimnisvolle Weben der Natur dargestellt ; hier werden die unsichtbaren Kräfte verehrt, die aus dem Tode immer wieder neues Leben schaffen. Dazu kommt die Verbindung mit der anderen Natur des Gottes : in den Riten wiederholt sich das düstere Geschick des Osiris, sein Tod, den man auch in den Inschriften zu erwähnen sich scheut ; — und dann wieder das Geheimnis seiner Wiederbelebung kraft unsichtbaren Zaubers ; — das Mysterium des Lebens und Sterbens wurde hier gefeiert : das durfte sich nicht vor der Menge vollziehen, sondern nur im Kreis der Götter, die einst Zeugen und Mitwirkende des Urdramas waren und deren Stelle die Priester und Priesterinnen vertreten, in deren Gewand sie sich kleiden.

3. *Der Sinn der Feiern.* — Im Uranfang, als die Feiern noch Osiris dem Erd- und Vegetationsgott galten, lag ihnen gewiss der Gedanke zugrunde, die Naturgewalt, die jährlich dem Lande Fruchtbarkeit und Segen spendete, gleichsam zu lokalisieren, um ihr eine besondere rituelle Verehrung bezeugen zu können. Dann wollte man wohl auch durch diese Formeln, Riten und Opfer auf die Kräfte der Natur einwirken, sie auf magische Weise zwingen, Wachstum und Gedeihen beeinflussen.

Durch die Erkenntnis, dass mit den Geschicken des Naturgottes historische Ereignisse verknüpft wurden, erhalten wir eine neue, sekundäre Bedeutung der Mysterien, die nun auch allmählich äusserlich sich umzugestalten begannen : sie wurden zu Erinnerungsfeiern an die Kämpfe, die Unterägypten in der Urzeit unter der Führung des Osiris zu bestehen hatte, an die glorreichen Siege, die zeitweilige Niederlage und den endgiltigen Triumph unter den Horuskönigen, den Nachfolgern des Osiris.

Aber auch jetzt behauptet sich die Urbedeutung mindestens ebenso stark daneben ; so einmal in den Riten : in der Art der Zusammensetzung der Figuren, im Sprossen der Körner, im Baum am Sarge, dem Hain am Grabe usw. - dann aber auch in der Gesamtauffassung der Vorgänge : die Mysterien, die sich in den Wandreliefs und den szenischen Darstellungen mittels

Rundplastiken aus Holz, Gold und Silber vollzogen, sind, wie wir sahen, so gedacht, dass die Gottheit die Bilder beseelt, dass die Szenen gleichsam Leben und Wirklichkeit annehmen. Ein gleiches müssen wir analog auch für unsere Mysterien fordern. Wenn aber der Gott wirklich erblüht und welkt, ersteht und wieder begraben wird, so kann es sich nicht um blosse Erinnerungsfeiern handeln ; die Riten haben nur dann ihren rechten Sinn, wenn auch hinter dem König Osiris und den Riten die nur diesem zu gelten scheinen, noch immer der alte Naturgott steht, an dem sich in Wirklichkeit Jahr für Jahr das Mysterium des Sterbens und Erstehens wiederholt. Die Verschiebung der politischen Verhältnisse in Aegypten hatte übrigens bald eine Umdeutung der ursprünglichen Parteien im Kampfe mit sich gebracht und Hand in Hand damit ging das Uebergreifen in das Gebiet des Ethischen. Osiris ist der gute und gerechte König ; seine Gegner sind die Bösen geworden, die den Unschuldigen verfolgen und töten, die dann aber die gerechte Strafe ernten. Damit erhalten die Mysterien auch einen tieferen Sinn : sie stellen gleichsam das Ringen zwischen Gut und Bös dar, das zeitweilige Unterliegen der Unschuld und ihren schliesslichen Triumph. Aber wir dürfen in dieser Ausdeutung nicht zu weit gehen ; über die ersten Ansätze einer solchen Auffassung gehen die Mysterien gewiss nicht hinaus ; sie zeigen auch in der Spätzeit im Wesentlichen nur die Verbindung von Naturmythus mit historischer Erinnerung.

Vollends die Beziehung des Geschehens zum persönlichen Erleben vermissen wir ganz ; sie findet sich in keinem Ritus, keinem Spruch oder Gebet. Auch erscheint Osiris hier nicht als Vorbild des sterbenden und zum Leben im Jenseits erstehenden Menschen, als das er uns im Totenkult entgegentritt, viel weniger noch als ethisches Vorbild. Das darf nicht vergessen werden, wenn wir seinen Kult mit den Mysterien anderer Völker vergleichen.

BIBL. — H. SCHAEFER, *Die Osirismysterien in Abydos*, 1904 — A. MORET, *Mystères égyptiens*, 1913 — H. JUNKER, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien*, Wien, 1910 ; ders., *Das Götterdekret über das Abaton*, Wien, 1913.

[30] Les Mystères de Mithra,

par M. le Chan. VAN CROMBRUGGHE, prof. à l'Univ. de Louvain.

I. — DIFFUSION DES MYSTÈRES DE MITHRA.

L'on a dit du Mithriacisme qu'il a pu balancer la fortune du Christianisme ; que, pour devenir la religion du monde civilisé, il lui manqua seulement la faveur du dieu Mars ; et que, « si le Christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste » (1).

Il faut le reconnaître, des événements d'ordre militaire ont pu, au cours du IVe siècle de notre ère, affaiblir le paganisme officiel qui, à certains moments, ne se distinguait guère du Mithriacisme et, par contre-coup, seconder la propagande chrétienne. Ce fut le cas, lorsqu'en 312, les légions de Constantin défirent celles de Maxence ; ce fut le cas aussi, lorsqu'en 363, l'empereur, qui aimait à se dire le fils et le lieutenant de Mithra, entreprit, pour conquérir la patrie de son dieu, cette lointaine expédition dont il ne devait pas revenir ; ce fut le cas, une troisième fois, lorsque l'empereur Théodose vainquit le porte-drapeau du paganisme, l'usurpateur Eugène.

Mais il reste à voir si ces événements ont fait autre chose que de hâter un dénouement qui était devenu inévitable. Pour résoudre cette question, demandons-nous : quelle était au IVe siècle l'importance du Mithriacisme ? quels ont été les facteurs de la propagande mithriaque ?

Et d'abord, quelle était l'importance du Mithriacisme ?

Un simple coup d'œil jeté sur la carte de la diffusion des Mystères de Mithra suggère les deux réflexions suivantes.

La première, c'est que Mithra n'a pu prendre pied dans les pays de culture hellénistique : la Grèce, la Macédoine, la Thrace, la Bithynie, la Syrie, la Palestine et l'Egypte — à l'exception de quelques villes maritimes — sont restées imperméables à son influence. Le fait s'explique, pour une part, par la haine séculaire que les Grecs ont nourrie contre les Perses et par le succès de la propagande chrétienne dans les pays en question ; il n'en est pas moins significatif et M. HARNACK a raison de dire qu'il suffit à l'historien de le constater, pour

(1) RENAN, *Marc Aurèle* 2, in-8°, Paris, C. Lévy, 1882, p. 579.

comprendre aussitôt que le sort du Mithriacisme était de mourir (1).

La seconde, c'est que le Mithriacisme ne s'est répandu que très inégalement dans les diverses parties de l'Empire romain. Comme on l'a fait remarquer, la carte de la diffusion des Mystères de Mithra présente « l'image d'une gigantesque araignée, blottie dans Rome et agissant par ses fils aux extrémités » (2). Les mithréums et autres monuments mithriaques se retrouvent abondants dans la capitale de l'Empire et dans l'Italie ; ils se rencontrent, nombreux aussi, tout le long d'une ligne qui rejoindrait le Pont-Euxin à la région située au nord de Cologne, en passant par la Mésie, la Dacie, la Pannomie, la Norique et les contrées rhénanes ; ils existent, assez nombreux, dans les vallées du Rhône, de la Saône et de la Moselle, c'est-à-dire près des voies de communication établies entre le Rhin et la Méditerranée ; il s'en trouve, enfin, en Angleterre, notamment à Deva, à Eboracum et à Isca, où des postes militaires se trouvaient établis. Par contre, l'Afrique — le littoral mis à part —, l'Espagne méridionale, la Gaule occidentale, et de vastes contrées, assez rapprochées cependant de la capitale de l'Empire, n'ont guère laissé de traces d'un culte rendu à Mithra.

Ce simple relevé des centres de culte mithriaque montre que, pour l'ensemble des provinces de l'Empire romain et abstraction faite de quelques milieux à population cosmopolite, une corrélation a existé entre la diffusion du Mithriacisme et l'occupation militaire.

La conclusion est confirmée par l'examen de la condition sociale des adeptes de la religion mithriaque. Les fidèles qui ont, par des bas-reliefs, des ex-voto, des offrandes, attesté leur dévotion à Mithra, appartiennent pour la plupart soit à l'armée, soit au gouvernement et à l'administration de l'Empire. Nous savons de plus que de nombreux mithréums ont été construits ou restaurés par la main d'œuvre militaire.

« Au contraire, comme l'observe M. Toutain, le rôle de la bourgeoisie semble avoir été des plus effacés dans la diffusion

(1) *Mission und Ausbreitung des Christentums* 2. 2 in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1906, t. II, p. 271.

(2) D'Alès, art. *Mithra*, dans *DAFC*, 1918, t. III, col. 582.

du culte de Mithra. On ne connaît à l'heure actuelle qu'une seule cité qui ait pris part, en tant qu'organe collectif, à l'édification ou à l'ornementation d'un temple. Encore n'est-il point certain qu'il s'agisse dans ce cas de Mithra » (1).

Quels ont été les facteurs de la propagande mithriaque ?

Sans compter le mutuel appui que se prêtèrent les religions païennes de l'Empire romain, ces facteurs furent au nombre de trois : l'armée, la faveur impériale, la Diaspora mithriaque.

La première place, on l'a déjà compris, revient à l'armée. D'importants contingents des troupes auxiliaires de l'Empire avaient été recrutés ou avaient séjourné en Asie et professaient la religion de Mithra ; transportés sur les bords du Danube et du Rhin, ils y gardèrent et y propagèrent leur culte.

Un deuxième facteur fut la protection impériale. Cette protection se manifesta franchement à partir du règne de Commode ; elle atteignit son point culminant dans l'espace de temps qui sépare l'avènement de Dioclétien de l'édit de Milan, et sous le règne de Julien l'Apostat. Parmi les empereurs qui ont favorisé le Mithriacisme, d'aucuns ne visaient qu'à se concilier les sympathies de l'armée ; d'autres estimaient que le culte de Mithra aurait pu se fusionner avec le culte solaire, dont ils rêvaient de faire la religion de l'Etat, et rendre populaire le culte de la divinité impériale ; d'autres, enfin, se laissaient guider par la confiance que leur inspirait le dieu iranien.

Le troisième facteur fut la Diaspora mithriaque, qui comprenait des marchands et des esclaves, sans compter les soldats. A partir de la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne, les « Syriens » vinrent s'établir dans les ports de la Méditerranée ; plus tard, ils se répandirent à l'intérieur des provinces de l'Empire ; en Gaule notamment, de Lyon et de Bordeaux, ils remontèrent jusqu'à Trèves, la capitale du Nord. En même temps qu'ils fondaient des comptoirs de commerce, ils prenaient soin d'organiser leurs cultes nationaux. Or, un grand nombre d'entre eux étaient des serviteurs de Mithra : ces misérables restèrent, pour la plupart, fidèles à leur dieu, d'autant plus volontiers que le Mithriacisme ne faisait point de distinction entre esclaves et hommes libres.

---

(1) *Les cultes païens dans l'Empire romain*, 3 in-8°, Paris, Leroux, 1917-1920, t. II, p. 163 ss.

Telles sont les principales données dont dispose l'historien pour évaluer l'importance que les Mystères de Mithra avaient prise et pour supputer les chances de succès qu'ils ont pu avoir. Ces données pourraient, d'ailleurs, être complétées. Contentons-nous de rappeler que le Mithriacisme a été essentiellement un culte de confrérie, célébré par et pour les seuls initiés ; que, si les sanctuaires affectés à ce culte ont été relativement nombreux, par contre, l'exiguité de leurs dimensions est telle qu'ils n'ont pas dû, en moyenne, contenir plus de cent personnes ; et que, après les défaites subies par les défenseurs de Mithra, les missionnaires chrétiens n'ont pas, autant qu'on en peut juger, trouvé devant eux des mithriastes nombreux ou difficiles à convertir.

Notre conclusion est que, dans l'ensemble des provinces de l'Empire romain, le Mithriacisme a été un culte étranger, importé par des Orientaux, et qu'il n'a pas rencontré, auprès des populations occidentales, un succès considérable. A Rome et dans l'Italie, l'exemple des empereurs et de leur cour a pu valoir à Mithra un nombre d'adeptes assez considérable ; il n'a pas réussi à faire du Mithriacisme un rival dangereux du Christianisme.

II. — ÉCONOMIE DES MYSTÈRES DE MITHRA.

Le Mithriacisme a été une religion à mystères : l'ensemble de ses doctrines et plus spécialement le mythe du salut étaient révélés aux adeptes de la secte comme une gnose, qu'ils devaient s'engager par serment à ne pas divulguer ; l'ensemble de ses rites comprenait, outre les cérémonies du culte divin, des pratiques d'initiation, qui signifiaient et qui étaient censées produire l'assimilation des mêmes adeptes à leur dieu sauveur.

1° *La doctrine mithriaque. Le Mythe du salut.*

A. Une imagerie religieuse se retrouve, sensiblement la même, dans de nombreux mithréums des diverses parties de l'Empire romain. L'interprétation de cette imagerie, que peu de documents littéraires nous aident à comprendre, ne va pas sans difficultés ; cependant, les historiens sont près de s'accorder sur les points suivants :

a. Les mithriastes se sont représenté l'origine des êtres permanents sous forme de *théogonie.* Le dieu souverain, c'est

Zervan Akarana. Il est figuré, dans les mithréums, sous les traits d'un personnage léontocéphale : un corps humain que surmonte une tête de lion à gueule ouverte ; un serpent enlace, des pieds à la tête, le mystérieux personnage ; celui-ci porte, attachées aux épaules, des ailes, d'ordinaire au nombre de quatre et dirigées en sens opposés ; ses attributs sont le sceptre, le foudre et deux clefs. D'après l'interprétation que M. Cumont a fait prévaloir (1), le personnage léontocéphale représente le Temps infini et dévorant ; le serpent, qui de ses replis enveloppe le Temps, symbolise le cours sinueux du soleil sur l'écliptique ; les clefs, le foudre et le sceptre sont les emblèmes du pouvoir suprême. — Du Temps infini lui-même, ou du moins dépendamment de ce Temps, procède « la triade mithriaque », qui comprend un couple familial, le Ciel et la Terre, et l'enfant né de leur union, l'Océan. Puis, toute une série de générations divines donne naissance aux dieux de l'Olympe, aux quatre éléments, au soleil et à la lune, aux planètes, aux signes du zodiaque.

b. Les relations qui existent entre les diverses catégories d'êtres, affectent, dans la doctrine mithriaque, le caractère d'un antagonisme irréductible : le *dualisme* est une autre caractéristique de cette doctrine. Au couple divin, du Ciel et de la Terre, les mithriastes en opposent un autre, qui procède lui aussi du Temps infini, Ahriman et son épouse Hécate, et ils subordonnent à l'un ou à l'autre de ces deux couples, tous les êtres, d'après qu'ils les considèrent comme bienfaisants ou comme malfaisants. S'agit-il de déterminer l'activité créatrice de la Divinité, c'est encore sous la forme d'une lutte qu'ils se la représentent : des bas-reliefs nous montrent le dieu du ciel qui se jette sur les anti-dieux, égorge les monstres et foudroie les géants. Il n'est pas jusqu'aux êtres divins eux-mêmes qui ne s'opposent l'un à l'autre. Tel est, en particulier, le cas des éléments : sur de nombreux bas-reliefs l'on voit un serpent, symbole de la terre, et un lion, symbole du feu, se disputer la possession d'un cratère rempli du principe humide.

c. A ce dualisme s'ajoute et se superpose un *déterminisme astrologique* : les événements du monde terrestre sont préfi-

(1) *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. 2 in-4°. Bruxelles, Lamertin, 1896-1899, t. I, p. 76 ss.

gurés par les événements du monde astral et le monde astral obéit à des lois inflexibles.

B. L'on comprend, dès lors, combien grands sont le malheur et l'impuissance de l'homme, condamné à vivre parmi toutes ces luttes qui mettent aux prises, les uns avec les autres, des êtres surhumains, et exposé à devenir le jouet d'un aveugle destin ; combien intenses son besoin et son désir d'un dieu sauveur.

Ce dieu sauveur, c'est Mithra. Plus que les autres dieux, Mithra est secourable à l'homme : dieu solaire, il est au sens physique du mot, le médiateur, le « *mésitês* », et l'auteur de la vie ; guerrier invincible et ami fidèle, il entoure les siens de sa toute-puissante protection ; juge des morts et détenteur du pouvoir des clefs, il assure à ses dévots une bienheureuse immortalité.

C'est naturellement Mithra qui occupe la première place dans la doctrine mithriaque et dans les mithréums : de nombreuses représentations figurées prouvent que le dieu avait sa légende, riche et compliquée, et que, malgré qu'il fût un dieu solaire, il était devenu un dieu à biographie.

Trois épisodes de la carrière mythique de Mithra ont été, plus souvent que d'autres, représentés et glorifiés : la naissance du dieu ; sa rencontre et ses relations avec un autre dieu solaire ; sa lutte avec le taureau primordial, lutte qui se termina par l'immolation du taureau.

Mithra naquit d'un rocher : dans les mithréums on vénérait une pierre conique d'où émergeait un enfant nu et coiffé du bonnet phrygien. Cette conception s'explique : à un groupe de mithriastes le soleil apparaissait tous les matins sortant de la montagne *Hara berezaita* ; le nom de cette montagne étant du féminin, on en vint à parler de la « Pierre génératrice ». Après sa naissance, l'enfant divin fut l'objet d'hommages religieux de la part des bergers : ceux-ci lui apportèrent les prémices de leur troupeau et de leur récolte. Telle est du moins la signification que la plupart des historiens attribuent à certains emblèmes sculptés. Ce thème, s'il est vraiment représenté, a de quoi surprendre : il n'est pas en situation, puisque la naissance du dieu précède la création de l'homme ; d'ailleurs, comme il n'est que rarement figuré, il n'est probablement pas primitif ; dans

ces conditions, l'hypothèse d'un emprunt fait au Christianisme doit être prise en considération.

La présence, sur les documents mithriaques, d'un second dieu solaire, est elle aussi assez énigmatique. Pour en rendre compte, on pourrait songer à un dédoublement de personnalité, répondant à une pluralité de fonctions. L'histoire des religions connaît de nombreux exemples d'un semblable dédoublement ; l'on en rencontre même dans les mithréums. Ainsi, les deux dadophores, Cautès et Cautopatès, que l'on voit figurer d'ordinaire aux deux côtés de Mithra, portant l'un une torche droite et l'autre une torche renversée, sont un dédoublement du dieu solaire : ils personnifient les vicissitudes de la lumière, le soleil levant ou printanier, d'une part, et de l'autre, le soleil couchant ou automnal ; aussi le pseudo-DENYS l'Aréopagite donne-t-il le nom de « triple Mithra » au groupement hiératique composé des trois personnages en question (*Epist.* VII).

Ici toutefois, la figuration d'un second dieu solaire se présente tout autrement. L'on voit les deux dieux s'attabler devant une table servie et contracter entre eux une alliance ; l'on voit Mithra qui pose une couronne radiée sur la tête de son collègue, et ce dernier qui conduit le char solaire. Tout porte à croire que le second dieu solaire des documents mithriaques est *Shamash-Sol* ; que Mithra rencontra ce compétiteur en Babylonie et dans l'Empire romain, et qu'il finit par conclure avec lui un pacte d'alliance, aux termes duquel *Shamash-Sol* serait la lumière matérielle du monde, pendant que lui-même, Mithra, en serait la lumière morale.

La lutte de Mithra avec le taureau constitue l'objet du Mythe du salut. Il existe de cette lutte deux représentations distinctes. La première nous montre Mithra qui se met à la poursuite d'un taureau sauvage ; le dieu finit par rejoindre l'animal et par l'entraîner, à reculons, dans la caverne où il habite ; cet exploit prend le nom de « *Transitus* ». La seconde nous montre le corbeau, l'oiseau messager du Soleil, qui apporte à Mithra l'ordre de sacrifier le taureau ; le dieu plonge le couteau du sacrifice aux flancs ou dans le poitrail de l'animal ; du corps de la victime naissent les plantes et les herbes, et de sa moelle épinière, le blé ; les bêtes ahrimaniennes, notamment le scorpion, la fourmi et le serpent, s'évertuent en vain à accaparer à

leur profit ou d'empoisonner cette source de vie. Qu'est-ce à dire ?

Nous sommes en présence d'un syncrétisme assez compliqué. La tradition avestique attribuait au sacrifice du taureau primordial l'origine de la vie dans le monde. Le taureau, créé par Ormuzd, avait été immolé ; du corps de l'animal était sortie la végétation ; de sa semence, recueillie par la lune, toutes les espèces d'animaux utiles à l'homme ; l'âme de l'animal, montée au ciel et divinisée, était devenue le génie protecteur des troupeaux. En réalité, le taureau primordial représentait le principe de vie ou, si l'on veut, la Nature nourricière ; l'animal devait être sacrifié, parce que le sacrifice assure la fertilité et la fécondité de la Nature.

D'autre part, Mithra, dieu solaire et, à ce titre, principe de fertilité et de fécondité, avait lui aussi rendu, dans le passé, comme il continuait de rendre, dans le présent, dans le même ordre de choses, d'importants services : il convenait que son nom fût associé à celui du taureau primordial.

C'est cet ensemble d'idées qu'exprime la lutte de Mithra avec le taureau. Pendant l'hiver, la Nature, devenue sauvage, a cessé de nourrir l'homme ; la tâche ardue de la forcer à reprendre son service nourricier incombe au héros solaire, à Mithra ; le dieu ramène le taureau, symbole de la Nature, dans sa caverne ; que le taureau soit ramené dans la caverne de Mithra, cela signifie, semble-t-il, que la Nature va être fertilisée et fécondée par le soleil. Ainsi donc, dans la première représentation, Mithra a gardé son caractère de principe naturiste. Dans la seconde représentation, ce caractère s'efface, et Mithra exerce les fonctions de sacrificateur : il est devenu le dieu tauroctone.

Comme on voit, il s'agit de représenter, en langage de mystères, l'origine de la vie et sa réapparition au printemps. Mais tout porte à croire que, dans les Mystères de Mithra, le sens religieux du mythe s'était notablement élargi et que l'exploit du dieu tauroctone était considéré comme la source de tous les biens qui sont nécessaires au bonheur de l'homme.

Les mithriastes croyaient, d'ailleurs, que le sacrifice d'un autre taureau merveilleux, à immoler par Mithra à la fin des temps, devait inaugurer le régime de la vie éternelle des

bienheureux. Ils établissaient ainsi un rapport de conformité entre le commencement et la fin des temps et faisaient reposer sur le sacrifice du taureau sacré toute l'économie du salut.

2° *Le culte mithriaque. Les cérémonies de l'initiation.*

Le sanctuaire où se réunissaient les adeptes de Mithra et que nous appelons mithréum, était une grotte naturelle, ou un cirque entouré de rochers, ou encore, une cave précédée d'un parvis. Il était régulièrement voûté : au témoignage de PORPHYRE, il symbolisait l'univers.

La partie centrale du mithréum était réservée aux officiants ; les fidèles prenaient place, le long des murs latéraux, sur des bancs de maçonnerie. Un feu perpétuel brûlait sur l'autel destiné aux offrandes ; sur ou devant l'autel, se trouvait placée une image de Mithra tauroctone ; d'autres emblèmes hiératiques et des symboles astronomiques encadraient la sainte image.

Il y a lieu de distinguer dans le culte de Mithra : 1° les rites accoutumés des cultes païens en général, accomplis par les membres du clergé ; 2° les rites spécifiquement mithriaques, célébrés par les mystes ou avec leur participation active, et dont l'ensemble porte le nom de « mystères ».

A la première catégorie appartiennent les sacrifices, les lustrations, un certain nombre de prières. A raison de leur utilisation en l'honneur d'un dieu particulier, ces pratiques avaient pris une forme spéciale. Trois fois par jour, le clergé adressait une prière à son dieu solaire ; en l'honneur de ce même dieu, il sanctifiait le dimanche, cependant qu'il consacrait les six autres jours de la semaine à autant de planètes ; il célébrait, à la date du 25 décembre, la fête de la renaissance du soleil (*dies natalis Solis invicti*), et, vers l'équinoxe du printemps, une autre fête, à l'occasion de laquelle se faisaient les initiations.

L'initiation mithriaque comportait sept degrés, que St. JÉRÔME énumère dans l'ordre suivant : le Corbeau (*corax*), l'Occulte (*cryphius*), le Soldat (*miles*), le Lion (*leo*), le Perse (*perses*), l'Héliodrome ou Courrier du Soleil (*heliodromus*), le Père (*pater*). A l'occasion des principales solennités du culte, les initiés s'affublaient des insignes appropriés à leur grade, et se comportaient qui en corbeau, en croassant, qui en lion, en rugissant, etc. — Tâchons de fournir quelques précisions.

Au sujet des deux premiers grades, nous sommes peu ren-

seignés. Les Corbeaux sont appelés des « auxiliaires », et le grade de Corbeau paraît avoir été conféré à des enfants. Les Occultes, sans doute parce qu'ils sont tels, ne paraissent pas sur les monuments figurés ; la cérémonie qui concerne soit leur entrée dans la classe qu'ils constituent, soit leur sortie de cette classe, porte le nom de « *ostensio* » ou « *traditio cryphiorum* ».

Le Soldat était un membre actif de la milice sainte. A son initiation on lui présentait, sans doute en récompense de la bravoure qu'il venait de manifester au cours d'une épreuve préparatoire, une couronne sur une épée ; de la main tendue il repoussait cette récompense en disant : « Mithra est ma couronne ! » On lui imprimait aussi la *sphragis* : de même que, dans l'armée romaine, les recrues, au moment de prononcer le *sacramentum* ou serment de fidélité, étaient marquées du signe de l'empereur régnant, ainsi le Soldat de Mithra, au moment d'être incorporé dans l'armée du bien et de prendre l'engagement solennel de ne point divulguer les saints mystères, était marqué du signe de son dieu. C'est au front qu'on le marquait, et des trois façons de marquer qui furent en usage dans l'antiquité, c'est-à-dire du tatouage, de la scarification et de la cautérisation, cette dernière seule paraît avoir été employée.

Au sujet des deux grades suivants, les grades de Lion et de Perse, les sources d'information sont peu nombreuses. Le principal renseignement qu'elles nous fournissent, concerne l'usage du miel, dans l'initiation léontique et dans l'initiation persique. Porphyre rapporte qu'on répandait du miel sur les mains, qu'on enduisait de miel la langue du candidat-Lion, et qu'on présentait du miel au candidat-Perse. La pratique se rattacherait à la double vertu qui est propre au miel, à sa vertu purifiante et à sa vertu de conservation. Le miel purifiant, dit en substance le philosophe néoplatonicien, convient à l'initiation léontique : le lion, en effet, est le symbole du feu, qui est l'élément pur par excellence ; c'est pourquoi, en même temps qu'on invitait le candidat-Lion à mener une vie sans tache, on le purifiait de ses fautes et, la purification ne pouvant se faire avec de l'eau, élément hostile au feu, on la faisait avec du miel. Le miel, purifiant, ajoute-t-il, convient à l'initiation persique, le Perse étant « gardien des fruits ».

En pressant un peu les termes employés par Porphyre,

Usener (1) a été amené à conclure qu'on donnait au Lion du miel à goûter, et au Perse du miel à manger. Le même savant fait remarquer que, chez de nombreux peuples de l'antiquité, les nouveau-nés, en goûtant du miel, acquéraient droit à la vie, et que, de plus, le miel était considéré comme la nourriture des bienheureux. D'après cela, l'initiation léontique aurait fait du fidèle un myste, au sens strict du mot, c'est-à-dire un homme appelé à prendre une part active à la célébration des mystères ; et l'initiation persique aurait donné au myste, sous le symbole expressif d'une nourriture divine, une garantie de bienheureuse immortalité.

L'Héliodrome était un membre de la confrérie, au service du Soleil, ou même un associé du Soleil, et connaissait sans doute, en cette qualité, le chemin qui mène au ciel.

Enfin, le Père était le lieutenant de Mithra lui-même, en tout ce qui concernait l'administration de la confrérie ; comme nous l'apprend Tertullien, c'est à lui qu'il appartenait de préparer les initiations ; c'est pourquoi on l'appelait aussi « *Pater sacrorum* ». A la tête des Pères, qui dirigeaient les communautés particulières, se trouvait le Père des Pères, *pater patrum*, ou *pater patratus*, qui paraît avoir été le chef spirituel de toute la communauté.

Parmi les rites proprement dits, les textes signalent — à côté de la *sphragis* et de l'emploi du miel, dont il a été question — un baptême et un repas sacré.

Le repas sacré des Mithriastes pose à l'historien d'importantes questions ; nous devons nous y arrêter un moment.

M. Cumont a formulé, à ce sujet, les conclusions suivantes : « Il existait, chez Mithra, un banquet mystique ou repas sacramentel. Ce repas comportait une oblation de pain et d'eau, mêlée sans doute de vin, et sur laquelle un prêtre prononçait les formules sacrées. Il est probable que seuls les initiés qui avaient atteint le grade de Lion y étaient admis et que c'est le motif qui leur faisait donner le nom de Participants. Ces agapes étaient évidemment la commémoration rituelle d'un festin que Mithra avait célébré avec Sol avant son ascension. On attendait de ce banquet mystique, surtout du vin consacré, des effets surnaturels : la liqueur enivrante ne donnait pas seulement la vigueur du corps et la prospérité matérielle, mais la sagesse de

(1) *Kleine Schriften*, in-8°, Leipzig, Teubner, 1913, p. 399 ss.

l'esprit ; elle communiquait au néophyte la force de combattre les esprits malfaisants ; bien plus, elle lui conférait, comme à son dieu, une immortalité bienheureuse » (1).

De son côté, M. Loisy pose en thèse que Mithra était un dieu souffrant, le sacrifice du taureau étant, en réalité, l'immolation du dieu lui-même, et que la cène mithriaque était un rite de communion à la substance spirituelle du dieu immolé (2). A l'appui de cette thèse, il invoque le témoignage de S. Justin et de Tertullien. Afin de rendre compte de la ressemblance qu'ils avaient remarquée entre la cène mithriaque et l'Eucharistie chrétienne, les deux apologistes chrétiens, dit-il, n'ont rien trouvé de plus expédient que d'imputer aux démons l'imitation anticipée du sacrement chrétien en faveur de Mithra. — Que faut-il penser de tout cela ?

Nous nous sommes arrêté aux conclusions suivantes.

1° Les documents archéologiques et littéraires prouvent l'existence, dans les Mystères de Mithra, d'un repas sacré. Ainsi, pour ne retenir que le témoignage de la seule archéologie, assez régulièrement l'on trouve dans les mithréums deux bancs de maçonnerie, s'étendant le long des murs latéraux, et dont la surface, large d'environ 1 m. 50, est inclinée vers le mur. Comme l'a établi J.-B. de Rossi, ces bancs ont servi aux mithriastes de lits triclinaires pour leur repas sacré.

2° Ce repas comportait du pain et de l'eau, sur lesquels on prononçait une formule sacrée. Qu'il y ait eu aussi, comme élément de ce repas, du vin, rien ne le prouve ; et que ce même repas ait été la commémoration rituelle du festin que, avant son ascension, Mithra avait célébré avec Sol, c'est une chose possible ; ce n'est pas un fait établi. Il est bien vrai que des bas-reliefs représentent Mithra et Sol, ou, à la place de ces dieux, des mystes, assis devant une table qui porte des pains et une corne à boire. Mais l'interprétation de ces scènes figurées reste douteuse. Ainsi, il n'est pas probable que le fameux bas-relief de Konjica représente la cène mithriaque. En effet, parmi les convives masqués qui, d'après ce document, ont pris place

(1) *Les Mystères de Mithra* 3, in-8°, Bruxelles, Lamertin, 1913, p. 163 ss.
(2) *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1913, t. IV, p. 529 ss.

autour de la table, figurent aussi le Soldat et le Corbeau. Or, M. CUMONT lui-même en convient, il est certain que le Corbeau et il est probable que le Soldat n'appartenaient pas à la catégorie des Participants, qui étaient admis à la communion mithriaque. C'est pourquoi M. LIETZMANN interprète le document en question comme figurant le repas céleste des bienheureux (1) et cette interprétation paraît assez plausible.

3° Il est invraisemblable que la cène mithriaque ait été pratiquée comme un rite de communion à la substance spirituelle de Mithra. Des trois affirmations que comporte la théorie de M. LOISY (à savoir : les éléments de la cène mithriaque étaient censés contenir la substance spirituelle du taureau primordial ; Mithra a été identifié à ce taureau ; la mort du taureau représente la passion salutaire du dieu), aucune ne trouve d'attestation formelle dans les documents de l'antiquité.

L'on pourrait avec un semblant de raison soutenir que le pain, fait du blé qui était sorti du corps du taureau immolé, contenait la substance spirituelle de ce dernier. Mais on ne voit pas que la même chose puisse être dite de l'eau, qui était, elle aussi, un élément de la cène mithriaque. D'ailleurs, si les éléments de cette cène avaient été considérés comme contenant la substance de l'animal divin, pour cette raison que, d'après le mythe, toute la végétation était sortie de lui, il semble que ces mêmes éléments auraient dû nécessairement et toujours contenir cette substance et qu'on n'aurait pas eu à en changer la nature par une formule sacramentelle. D'autre part, Mithra et le taureau sont, autant qu'on peut en juger, des êtres distincts, et les deux scènes où on les voit rapprochés l'un de l'autre s'expliquent complètement, nous l'avons dit, sans qu'il soit besoin de les identifier l'un à l'autre. Enfin, pour ce qui est de la passion salutaire de Mithra, on n'en trouve de trace nulle part, à moins que, avec WUNDT (2), on n'entende par là la fatigue qu'a value au dieu sa lutte avec le taureau ; mais même dans cette hypothèse, il serait hors de propos de parler de la passion du dieu mourant ou immolé.

Il reste, il est vrai, les déclarations de S. JUSTIN et de TER-

(1) Cf. P. WENDLAND, *Die hellenistisch-roemische Kultur in ihrer Beziehungen zu Judentum und Christentum* [2], in-8°, Tübingen, Mohr, 1912, p. 432 ss.

(2) *Mythus und Religion* [3], in-8°, Leipzig, Kröner, 1915, p. 243.

TULLIEN. Mais ne suffit-il pas, pour en rendre compte, d'admettre que la cène mithriaque ait été un repas sacramentel ? Il ne faut pas oublier que les deux apologistes ont cru trouver chez Mithra d'autres contrefaçons diaboliques du Christianisme, là où nous ne voyons qu'une vague ressemblance. S. JUSTIN considère comme un plagiat, commis au détriment du Christianisme, que Mithra ait été honoré comme « le dieu né de la pierre » et que les mithriastes aient pratiqué leurs initiations dans une grotte. TERTULLIEN de même, dénonce comme une contrefaçon des rites chrétiens, que, dans les Mystères de Mithra, le diable « apporte une image de la résurrection, et sous le glaive rachète la couronne ».

4° Si cependant S. JUSTIN avait voulu dire que les Mystères de Mithra ont ressemblé aux Mystères chrétiens en ceci également qu'ils étaient censés contenir la substance du dieu, il y aurait lieu de considérer la cène mithriaque comme une imitation de l'Eucharistie chrétienne, et non pas comme une imitation anticipée, inspirée des prophéties, mais comme une imitation de la pratique existante. C'est bien ainsi, quoi qu'en pense M. LOISY, que l'entendait S. JUSTIN, qui parlait de la pratique eucharistique de son temps, telle que, au rapport des *Mémoires des Apôtres* ou *Evangiles*, le Christ l'avait instituée et qui comportait, non seulement une offrande de pains, mais aussi une formule de consécration, dont on chercherait vainement le type dans l'Ancien Testament. En faveur de l'hypothèse de l'emprunt, MM. ROESE et HARNACK font justement remarquer que, depuis qu'il pénétra en Babylonie, le Mithriacisme n'a pas cessé de prendre à d'autres religions les pratiques qui pouvaient servir sa propagande, et, qu'au surplus, les repas théophagiques sont étrangers à la tradition de l'Iran comme à celle de la Chaldée (1).

BIBL. — F. CUMONT, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, 2 in-4°, Bruxelles, Lamertin, 1896-1899 ; *Les Mystères de Mithra* 3, in-8°, *ibid*, 1913 — A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie* 2, in-8°, Leipzig, Teubner, 1910 ; *Kleine Schriften*, in-8°, *ibid.*, 1911, p. 252-271 — J. GRILL, *Das persische Mysterienwesen im römischen Reich*, in-8°, Tübingen, Mohr, 1903 — J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'Empire Romain*, 3 in-8°, Paris, Leroux,

(1) Cfr. A. HARNACK, *l. c.*

1907-20, t. II, p. 121-177 ; *La légende de Mithra*, dans *RHR*, 1902, t. LXVI, p. 141 ss. — A. Loisy, *Mithra*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1913, Nouv. Série, t. IV, p. 497-537 — C. Martindale, dans J. Huby, *Christus*², in-16°, Paris, Beauchesne, 1921, p. 519-534 — L Patterson, *Mithraism and Christianity*, in-8°, Cambridge, University Press, 1921.

---

[31] Les Mystères d'Eleusis,

par M. l'Abbé De Caluwe.

C'est vers le VIe siècle avant notre ère que les Mystères d'Eleusis ont acquis leur organisation à peu près définitive. Celle-ci est en rapport avec un compromis survenu entre Athènes et Eleusis, après de longues luttes entre les deux villes. Déjà, avant ces luttes, Athènes avait fondé des Mystères chez elle, en imitation et probablement en concurrence avec ceux d'Eleusis ; après avoir remporté la victoire, elle songea à les enlever à son ancienne rivale. Mais, d'après la tradition, Déméter, la grande Déesse de la végétation et de l'agriculture, avait établi les Mystères à Eleusis même et c'est probablement pour ce motif d'ordre religieux que l'entreprise d'Athènes ne put réussir. Il fut donc convenu que les Mystères seraient soumis au contrôle de l'Etat athénien, mais qu'ils resteraient définitivement à Eleusis. On les appellera désormais les Grands Mystères. D'autre part, les Mystères d'Athènes constitueront à l'avenir, sous le nom de Petits Mystères, une sorte de préparation obligatoire à ceux d'Eleusis.

Ce compromis, tout en consacrant le caractère local des Mystères, avait aussi comme conséquence de les rendre accessibles aux étrangers : originairement réservés aux familles éleusiniennes, ils étaient à présent ouverts à tous les habitants de l'Attique, pour devenir bientôt des Mystères destinés à tous les Grecs. Seuls les Barbares restaient exclus ; mais, à l'époque Gréco-Romaine, cette dernière restriction tend à disparaître. Le succès des Mystères n'en devint que plus considérable. Chaque année Eleusis voit les foules affluer vers son célèbre sanctuaire ; les plus hauts personnages, des empereurs romains eux-mêmes se font initier et les familles sacerdotales d'Eleusis acquièrent des avantages de plus en plus importants. Si le

prestige qu'Athènes continua toujours à exercer était pour une part dans ce succès, la raison principale en était ailleurs.

D'après les renseignements transmis par Homère, les Grecs croyaient que l'immortalité bienheureuse était l'apanage exclusif des dieux et que les morts se rendaient tous dans l'Hadès, où ils continuaient à traîner une même existence vague et triste. Bientôt cependant des conceptions plus élevées se font jour, qui répondaient mieux à l'une des aspirations les plus fondamentales du cœur humain. Sans doute, les dieux seuls avaient droit au bonheur éternel. Mais n'était-il pas en leur pouvoir souverain d'admettre les hommes à partager leur privilège, en étendant au-delà de la mort la protection bienveillante qu'ils leur accordent ici-bas ? A cette question Eleusis croyait pouvoir donner une réponse affirmative. Les Mystères, en effet, se présentaient comme voulus et établis par la divinité elle-même et soutenaient la prétention de sauver les hommes de l'Hadès et de les faire entrer, après la mort, dans le séjour des Immortels. Ce qui ne contribuait pas peu à en rehausser l'attrait, c'est que les Mystères constituaient un culte secret, auquel on accédait par un choix libre et personnel. La loi menaçait des peines les plus rigoureuses la moindre indiscrétion comme la moindre irrévérence et les procès retentissants de l'orateur Andocide, d'Eschyle et d'Alcibiade, montrent assez que cette menace n'était pas qu'un vain mot. Alors même qu'à l'époque gréco-romaine, l'application des peines temporelles était tombée en désuétude, la seule crainte d'offenser la déesse offrait encore une garantie suffisante pour faire réfléchir les imprudents et empêcher ce qui était considéré comme la plus grave des impiétés. On pouvait, certes, librement vanter les avantages que l'initiation procurait dans ce monde et dans l'autre, mais sur les moyens employés pour les réaliser, les rites et les cérémonies qui engageaient les mystes aux deux déesses, là-dessus, dit M. Foucart, le silence le plus complet était de rigueur. On comprend dès lors l'extrême réserve que gardent les auteurs païens en parlant des cérémonies secrètes des Mystères. Seuls les auteurs chrétiens, qui n'avaient pas les mêmes scrupules de se taire, fournissent, à l'occasion de leurs polémiques avec les païens, des renseignements plus détaillés, quoique pas toujours exempts d'erreur ni de partialité.

I. — ÉCONOMIE DES MYSTÈRES

Le mythe de Déméter et de Coré-Perséphone. — Le mythe forme le sujet de l'hymne homérique à Déméter. Cet hymne n'est pas authentique. Il est toutefois antérieur à la réunion d'Eleusis à Athènes et constitue le témoignage le plus ancien qui se rapporte aux Mystères.

L'auteur raconte comment Perséphone, la fille de Déméter, fut enlevée par Hadès, le roi des Enfers, au moment où elle cueillait des fleurs dans la plaine sacrée de Nysa. Aux cris poussés par sa fille, Déméter descend de l'Olympe et se met à sa recherche, en parcourant la terre. Dans sa douleur, elle frappe la terre de stérilité et fait disparaître toute végétation. La déesse courroucée demeure inébranlable jusqu'à ce qu'enfin Hadès, cédant aux instances de Zeus, consent à restituer la fille à sa mère. La végétation renaît aussitôt. Mais Perséphone a commis l'imprudence d'accepter une grenade que lui offrait son ravisseur. Il en résulte que chaque année elle devra retourner près de son époux, à l'approche de l'hiver, et demeurer près de lui jusqu'à l'apparition du printemps. A cette légende qui a pour objet d'expliquer la disparition et le retour annuel de la végétation, est rattaché le séjour de Déméter à Eleusis et l'institution des Mystères. Pendant ses courses errantes, la déesse s'était arrêtée non loin de la petite ville ; les filles du roi Céléos la trouvent déguisée en vieille femme, assise sur la « pierre triste », et l'invitent à les accompagner au palais de leur père. Elle refuse d'abord, en signe de deuil, la nourriture qu'on lui présente, mais rasserénée bientôt par les plaisanteries grossières de Jambé, la servante du roi, elle finit par accepter du « cycéon », breuvage composé d'eau de farine et de menthe sauvage. Surprise pendant qu'elle tenait le fils du roi au-dessus du feu, pour le rendre immortel, la déesse se fait enfin reconnaître. Mais avant de reprendre ses courses douloureuses, elle révèle au roi et aux membres de son entourage les Saints Mystères, promettant à tous ceux qui s'y feront initier, sa protection pendant cette vie et le bonheur dans l'autre.

Culte primitif de Déméter. — Toute cette légende n'est en réalité qu'une explication, inspirée par la foi, des différents

rites qui constituent les Mystères. Or la plupart de ces rites, si non tous, étaient primitivement ordonnés en vue d'assurer aux habitants d'Eleusis, non pas un bonheur supraterrestre, mais le bien des récoltes et la fécondité des animaux. Le culte de Déméter était, à l'origine, un culte exclusivement agraire et ce doit être seulement vers le VIIe siècle, avant la composition de l'hymne homérique, qu'il a pris une signification eschatologique. Ce culte était pratiqué, non seulement à Eleusis, mais en beaucoup d'autres endroits de la Grèce, depuis les temps les plus reculés. Hérodote nous apprend que les Doriens essayèrent vainement de le proscrire dans le Péloponèse. On peut conjecturer que les tribus helléniques, chassées par les envahisseurs doriens, le transportèrent en Attique et, plus tard, le répandirent dans les Cyclades et dans leurs colonies d'Asie-Mineure, où on en a trouvé des traces assez nombreuses. Il se caractérise par une série de fêtes, parmi lesquelles les plus connues et, probablement, les plus anciennes, sont les *Haloa* et les *Thesmophoria*. Celles-ci comprennent, outre des sacrifices, un ensemble de cérémonies secrètes, spécialement réservées aux femmes, et caractérisées par l'emploi d'emblèmes phalliques et d'autres emblèmes de la fécondité. Il convient de remarquer que dans les Mystères d'Eleusis même on retrouve des traces de cette ancienne suprématie féminine. En effet, parmi le personnel des Mystères se rencontre une prêtresse de Déméter que plusieurs indices permettent de considérer comme l'ancienne présidente du culte de la déesse, tel qu'il se pratiquait à Eleusis, avant sa transformation en Mystères proprement dits.

Principaux dignitaires des Mystères. — La haute direction des Mystères appartient aux hommes et plus spécialement aux membres des deux grandes familles sacerdotales : les Eumolpides et les Kéryces. Parmi les Eumolpides était choisi le chef du culte appelé « hiérophante », parce que sa fonction principale consistait à montrer aux initiés les *hiéra* ou objets sacrés. Deux femmes, appelées « hiérophantides », l'assistaient dans les cérémonies de l'initiation. Elles étaient, comme lui, choisies dans la famille des Eumolpides. Le personnage principal après l'hiérophante était le « dadouque » ou porteur de torche, nommé à vie comme l'hiérophante, mais choisi dans la famille

des Kéryces. A la même famille appartenait le « hiérokéryx » ou héraut sacré, auquel il appartenait de faire les proclamations nécessaires et d'imposer l'obligation du secret.

Les Eumolpides se faisaient descendre d'EUMOLPOS. Héros éponyme et probablement légendaire, il est cité dans l'hymne homérique comme un des chefs éleusiniens à qui Déméter confia les Saints Mystères. Les Kéryces, peut-être par esprit de rivalité, se prévalaient d'une origine bien plus glorieuse encore. En réalité, les Kéryces sont d'origine athénienne et il semble bien qu'ils aient été associés aux Mystères, lors de l'annexion d'Eleusis à Athènes. A leur arrivée, ils trouvèrent déjà les Eumolpides en possession des Mystères. PAUSANIAS rapporte une tradition suivant laquelle EUMOLPOS était un Thrace. Venu à Eleusis, il aurait, d'après cette même tradition, dirigé la guerre contre Athènes et conclu avec la capitale victorieuse le pacte qui devait assurer le maintien définitif des Mystères à Eleusis. La question de l'origine des Eumolpides n'est pas sans présenter quelque intérêt, puisque plusieurs savants sont assez tentés d'admettre que leur arrivée coïncide précisément avec l'orientation nouvelle du culte éleusinien, si même ils n'en sont pas les véritables auteurs. M. FOUCART, qui d'ailleurs conclut en faveur de l'origine éleusinienne des Eumolpides, met le mot εὔμολπος (litt. celui qui chante bien) en rapport avec le mot égyptien *mak- kroou* = juste de voix. On sait qu'en Egypte les formules à prononcer soit par les magiciens, soit par ceux qui se rendaient aux champs de Jalou, étaient censées n'obtenir leur plein effet qu'à la condition d'être dites avec une intonation spéciale de la voix. Il en aurait été de même à Eleusis : l'hiérophante, au cours de l'initiation, aurait eu à enseigner aux candidats non seulement les formules secrètes qui devaient les conduire après leur mort aux Champs-Elysées, mais encore la manière exacte de les prononcer. C'est pourquoi il devait être « juste de voix » ou eumolpide. De plus, parmi les candidats exclus des Mystères, figurent ceux qui sont « de voix inintelligible ». On entend communément cette expression des Barbares ignorant le grec, mais, d'après M. FOUCART, il s'agirait de ceux qui sont incapables de donner à leur voix la modulation rituelle nécessaire. Cette interprétation, toute ingénieuse qu'elle est, ne s'impose nullement ; encore moins pourrait-elle

être alléguée en faveur de l'origine égyptienne des Mystères, d'autant plus que les exigences relatives à la justesse de la voix se retrouvent encore ailleurs qu'en Egypte.

Conditions d'admission. — On ne connaît avec certitude que deux catégories de personnes qui étaient exclues des Mystères : celles qui étaient de voix inintelligible et celles dont les mains étaient souillées de sang. Encore ces dernières pouvaient-elles probablement se débarrasser de leurs souillures en se soumettant à des purifications spéciales. Tous les candidats, d'ailleurs, devaient, avant l'initiation, être convenablement instruits et purifiés. Les instructions se rapportaient essentiellement aux actes rituels auxquels les mystes étaient appelés à participer et aux diverses obligations qu'ils avaient à accomplir pendant la célébration des Mystères. Les purifications consistent en ablutions, lustrations, fumigations et autres pratiques spéciales, qu'on trouve souvent représentées sur des vases peints. Elles ne se confondent nullement avec l'initiation, et la pureté qu'elles confèrent est d'ordre purement rituel.

Cérémonies des Mystères. — Les petits Mystères se célébraient à Agra, faubourg d'Athènes, le 20 et le 21 Anthestérion. De même que les Grands, ils étaient précédés et suivis d'une trève de 55 jours, que des spondosphores allaient annoncer dans toutes les cités helléniques et qui garantissait la sécurité de tous ceux qui voulaient s'y rendre. Les Petits Mystères sont très peu connus. On sait seulement qu'ils étaient dédiés à Corè, qu'ils comportaient une série d'instructions et une purification générale dans l'Ilissos. L'initiation comprenait très probablement une mise en action partielle de la légende de Dionysos. Il fallait avoir passé par les Petits Mystères pour avoir accès aux Grands ; mais pour éviter, à ceux qui venaient de loin, un double voyage, on en renouvelait la célébration à proximité des Grands Mystères. Ceux-ci avaient lieu du 20 au 23 Boedromion ; mais déjà à partir du 13 commençait une série de fêtes et de cérémonies préparatoires. C'est la partie publique des Mystères. Le programme de ces fêtes est assez bien connu.

Le 13, les éphèbes athéniens se rendent à Eleusis, pour y chercher les « hiéra », qui le lendemain sont transportés solennellement à Athènes. C'est probablement pendant ce trajet que se place un usage très curieux : arrivé près de la ville, au pont

du Céphise, le cortège était accueilli par des injures obscènes, appelées *géphyrismes*. Cet usage rappelle et l'aischrologie des Haloa et des Thesmophoria, et d'autres pratiques analogues usitées dans nombre de cultes agraires.

Le 15, les mystes sont rassemblés (ἀγυρμός) et les candidats proclamés (πρόρρησις).

Le 16 est le jour de la purification générale. Les candidats se rendent à la mer, chacun traînant derrière soi un petit porc. Au commandement : « Ἅλαδε, μύσται ! » ils se plongent tous dans les flots, pour s'y purifier. On sait qu'en diverses circonstances les Grecs immolaient des porcs, dans un but de purification, et qu'ils les brûlaient ensuite. Mais un texte d'ARISTOPHANE permet de supposer que les petits porcs, au lieu d'être brûlés, étaient rôtis et mangés rituellement. Cependant, il n'y a aucune raison pour attribuer à ce repas la même signification mystique qu'on a coutume d'attribuer à l'omophagie dionysiaque. Sans doute le porc est l'animal favori de Déméter ; mais nulle part il n'apparaît comme son incarnation vivante. Ajoutons qu'aux Thesmophories, les porcs offerts en sacrifice ne faisaient pas l'objet d'un repas, mais étaient jetés dans des cavités sacrées, où ils restaient pendant un an, jusqu'à ce que les débris corrompus en fussent retirés pour être brûlés et que les cendres en fussent mélangées aux semences, dont ils devaient assurer ainsi la force germinative.

Le 17 et le 18, ont lieu les Epidauria. Ces fêtes furent introduites à Athènes, à la suite d'une peste, pendant la seconde moitié du Ve siècle. Pendant ces jours avaient lieu des purifications supplémentaires, à l'intention de ceux qui étaient arrivés en retard aux Mystères.

Le 19, avait lieu la grande procession qui ramenait les « hiéra » à Eleusis, par la Voie Sacrée, longue de 20 kilomètres. Cette procession, de même que la journée entière, portait le nom de Ἴακχος. Ce mot dérive du cri rituel « *io ! io !* » (de là le verbe ἰακχεῖν), qu'on poussait sous l'empire d'un enthousiasme religieux. Le phénomène lui-même fut attribué à un être divin, qui prit le même nom. Ce dernier se trouva être tout naturellement le dieu du vin, Dionysos.

A partir du 20, nous rencontrons l'initiation proprement dite. Elle forme la partie secrète des Mystères et comprend, au moins à partir du Ve siècle, deux degrés : l'initiation commune (μύησις)

et l'initiation supérieure (ἐποπτεία). Toutes deux se célébraient dans une même salle appelée *télestérion*. La première avait lieu dans la nuit qui précède le 21 Boédromion.

Il est admis qu'à cette première initiation appartient la mise en action de la légende de Déméter. Le rapt de Corè, les courses douloureuses de sa mère et la réunion des deux déesses, telles sont les scènes principales qu'on peut attribuer avec quelque certitude à ce drame sacré. Toutefois un texte d'ISOCRATE, signalé par M. FOUCART, semble insinuer qu'on y ajoutait la représentation de l'arrivée de Déméter à Eleusis, ce qui, du reste, n'a rien que de vraisemblable.

CLÉMENT d'Alexandrie rapporte deux rites, qui ont dû faire partie intégrante du drame sacré lui-même. Il place en effet dans la bouche des initiés la célèbre formule que voici : « J'ai jeûné ; j'ai bu le cycéon ; j'ai pris dans la ciste, et, après avoir « accompli », j'ai remis dans le calathos ; ensuite j'ai repris dans le calathos et mis dans la ciste ». Le sens de la première partie est clair : le myste jeûne comme Déméter, en signe de deuil, et à son exemple il boit le cycéon. On discute beaucoup sur le sens de la seconde. Il n'y a pas lieu, semble-t-il, d'abandonner la leçon du manuscrit, qui présente, en effet, un sens très satisfaisant. D'après cette leçon, les mystes auraient voulu signifier qu'ils avaient accompli le geste prescrit par le rituel, au moyen de certains objets contenus dans la ciste. Il est à présumer que ces objets comprenaient divers emblèmes phalliques, ce qui expliquerait pourquoi CLÉMENT se scandalise de la formule, comme si elle contenait une obscénité.

Plusieurs auteurs, à la suite de M. FOUCART, sont d'avis que l'initiation du 1er degré comprenait en outre une cérémonie essentiellement distincte, consistant dans ce qu'on a appelé un cours de géographie infernale. Suivant cette théorie, on aurait représenté dans le *télestérion* les Enfers et les Champs-Elysées, de même que les routes qui y conduisent. Et en effet, il semble bien qu'il faille voir une allusion à ce voyage au Monde Infernal dans un texte célèbre de PLUTARQUE, où cet auteur compare l'état où se trouve l'âme au moment de la mort avec l'état d'esprit des initiés. Ce même texte insinue aussi que ces cérémonies se terminaient par l'exhibition solennelle des « hiéra » faite par l'hiérophante. On ne possède sur

ces objets sacrés aucune indication précise ; mais on peut admettre comme certain que parmi eux figuraient les images sacrées des deux déesses.

La nuit suivante avait lieu *l'époptie*. Celle-ci n'était pas nécessaire au salut et beaucoup s'en passaient. Il fallait d'ailleurs attendre une année, avant d'y être admis. On lit, dans les *Philosophoumena*, qu'on montrait aux époptes « un épi moissonné en silence ». C'est le seul rite attribué explicitement à l'époptie. Cependant il n'est pas douteux que cet épi servait à symboliser l'enfant divin dont, d'après le même passage des *Philosophoumena*, l'hiérophante annonçait la naissance, en s'écriant : « La divine Brimo a enfanté Brimos ». D'autre part, cette formule suppose qu'un mariage venait de s'accomplir et, de fait, plusieurs auteurs chrétiens parlent d'un mariage sacré qui avait lieu aux Mystères d'Eleusis, entre l'hiérophante et la prêtresse de Déméter, et qui, d'après un scoliaste chrétien du *Gorgias*, mettait en action la légende de l'union de Déméter avec Zeus. Ce mariage aurait donc fait partie de l'époptie et se serait clôturé par la proclamation de la naissance de l'enfant divin et la présentation de l'épi de blé.

Les *Philosophoumena* signalent une dernière formule rituelle consistant dans ces deux petits mots : « ὕε, κύε ». On peut admettre, avec un grand nombre d'auteurs, qu'elle était prononcée par les époptes, au moment où le mariage sacré s'accomplissait dans un réduit secret du *télestérion*.

Telle est, en résumé, la physionomie externe des rites de l'initiation éleusinienne. Il s'agit maintenant d'en définir la portée.

Interprétation des Mystères. — M. Foucart est d'avis que les deux drames sacrés ne se rapportent qu'indirectement à l'initiation. Au lieu de servir principalement aux mystes, ils étaient avant tout destinés à agir sur les divinités dont ils reproduisaient les actions passées. Sans cette reproduction, ces actions auraient perdu leur vertu et leur efficacité primitive. Au contraire, reproduire ces actes, dans les conditions minutieusement réglées par le rituel, c'était au moment critique les faire accomplir de nouveau dans le ciel, avec toutes leurs conséquences favorables à la terre. Par l'effet des deux drames mystiques, les divinités refont chaque année ce qu'elles avaient fait aux temps mythologiques. Ainsi l'hiérogamie de-

vient un rite grâce auquel Zeus et Déméter renouvellent, dans le ciel, leur action bienfaisante et accordent à la terre de l'Attique une nouvelle année d'abondance et de prospérité. D'autre part, le drame de Corè a pour résultat de remettre en vigueur la fondation des Mystères et le pacte conclu avec Eleusis.

A l'encontre de cette théorie, basée d'ailleurs sur l'origine égyptienne des Mystères, nous pensons que l'initiation, par quoi les mystes recevaient l'assurance de leur salut, se rattache d'une façon très étroite aux deux drames dont il est question. Ceux-ci en effet ne pouvaient avoir d'autre but que de réaliser et de signifier l'union, l'agrégation des mystes à Déméter et à Corè, et c'est précisément dans cette agrégation que l'initiation devait consister. La chose semble en tout cas manifeste pour le mariage sacré. Et d'abord n'est-on pas en droit de supposer que l'hiérophante, s'unissant avec Déméter représentée par sa prêtresse, n'agissait pas seulement en son propre nom, mais au nom de tous les mystes dont il était devenu comme l'intermédiaire avec la divinité ? On sait d'ailleurs que l'union la plus intime entre l'homme et la divinité est, dans un grand nombre de religions, symbolisée par un simulacre d'union sexuelle, — d'où l'emploi fréquent de rites phalliques dans les mêmes religions, — et dès lors, ne semble-t-il pas rationnel de supposer à Eleusis, puisque mariage sacré il y avait, que celui-ci était adapté au même but. Sans doute, ce rite était originairement une partie essentielle du culte primitif de Déméter, tel qu'il se pratiquait à Eleusis, et servait alors exclusivement à assurer la fécondité de la terre, des troupeaux et des hommes. Mais on comprend aisément que, de nouvelles préoccupations s'étant fait jour, on ait été amené à y trouver la valeur d'un symbole d'union intime avec Déméter, union qui devenait la garantie suprême d'une participation à sa bienheureuse immortalité. De même, l'épi de blé, qui à l'origine était censé le fruit du mariage divin en vue de la fécondité des champs, symbolisera, après le changement de direction dans les Mystères, l'efficacité et la vertu mystique des initiés. Ainsi l'initiation supérieure consistait avant tout dans un simulacre d'union sexuelle, qui symbolisait l'union spirituelle des mystes avec Déméter. Il en est de même, dans un degré moindre, de l'initiation commune. Les objets

phalliques, au moyen desquels s'esquissait un geste d'union sacrée sexuelle, ne pouvaient servir qu'à réaliser cette même union au bénéfice de chaque initié. A ce rite se juxtaposait, entre autres, l'absorption du cycéon, qui non seulement imitait le geste de Déméter, mais introduisait le myste dans l'intimité et comme dans la convivance de la Grande déesse et comme d'autre part, à ce qu'il semble, ces deux rites faisaient partie intégrante du drame sacré, celui-ci prenait tout entier une direction dans le sens de l'agrégation mystique à Déméter. Quelques auteurs, qui n'ont pas vu qu'aux anciens rites agraires s'est superposée une nouvelle intention dans le sens que nous venons d'indiquer, ont senti le besoin d'ajouter aux deux drames sacrés, des rites osiriens, destinés à introduire les mystes dans la connaissance, ou plutôt dans la possession anticipée du bonheur de l'au-delà. Nous ne songeons nullement à mettre en doute la présence d'éléments égyptiens dans les Mystères ; mais, abstraction faite de ces éléments, les anciens rites garantissaient à suffisance une survie bienheureuse. On pourrait se demander de quelle utilité pouvait être encore l'époptie dans l'interprétation proposée. La réponse est facile : l'époptie n'était pas nécessaire, mais elle pouvait donner, dans un renouvellement de la communion avec Déméter, un surcroît de garantie à ceux qui revenaient. Ceux-ci d'ailleurs n'étaient pas fort nombreux et beaucoup se contentaient de la première initiation, par laquelle ils appartenaient dorénavant pour toujours, dans cette vie et dans l'autre, aux divinités protectrices des Mystères.

II. — ORIGINE DES MYSTÈRES

1° *Origine du culte agraire.* — Trois théories sont en présence.

a) Origine égyptienne. — Elle est défendue par M. Foucart, qui la résume à peu près dans ces termes.

A une époque contemporaine des Pharaons de la XVIIIe dynastie, des colons égyptiens s'établirent en Argolide, puis en Attique. Ils apportèrent, avec la vigne et les céréales, le culte d'Isis et d'Osiris. Les Pélasges firent bon accueil aux dieux de ces étrangers, qui leur étaient supérieurs par les rites et la civilisation. Mais au lieu de les désigner par leur nom égyptien,

ils les nommèrent simplement « le Dieu et la Déesse ». Plusieurs inscriptions, découvertes à Eleusis, mentionnent en effet un couple divin, appelé « le Dieu et la Déesse », couple à qui il faut reconnaître — et M. Foucart le prouve abondamment — une existence distincte de celle des autres divinités honorées à Eleusis. Or ces divinités sont anonymes et cet anonymat serait à expliquer surtout par la raison tirée des idées égyptiennes, attestées d'ailleurs dès la plus haute antiquité, sur le nom secret des dieux et sur le danger qu'il y avait pour ceux-ci à le laisser connaître au profane. Ce couple anonyme aurait conservé ses honneurs jusqu'à l'époque impériale ; mais, de bonne heure, il aurait été éclipsé et relégué dans l'ombre par l'apparition de nouvelles divinités, qui remplissaient les mêmes fonctions protectrices de l'agriculture. Ces nouvelles divinités n'auraient été autres que Dionysos et Déméter dont, en réalité, on constate déjà l'existence en Attique, avant l'époque des invasions doriennes, au XIe siècle.

b) Origine babylonienne. — Tel est notamment l'avis de M. Jeremias. D'après ce savant, les Mystères de Déméter étaient censés destinés, dès l'origine, non seulement à assurer la réussite des récoltes, mais aussi à apporter aux individus qui les célébraient le bonheur dans la vie d'outre-tombe et un bien-être exceptionnel sur cette terre. On remarquera le rapprochement établi par M. Jeremias entre le bonheur supraterrestre, symbolisé par l'or, et la vie d'outre-tombe. L'or, en effet, a été pour l'Antiquité toute entière un élément rapproché de l'Hadès. C'est l'élément même de l'Hadès. Cela étant, l'auteur croit pouvoir affirmer qu'on se trouve en présence d'un ensemble d'idées spécifiquement orientales : le sacrifice du porc offert à Corè, déesse des morts, serait à expliquer comme une infiltration de rites accomplis en l'honneur de Tammouz-Adonis et les relations établies entre Corè et Déméter trouveraient un parallèle et leur explication dans la légende d'Aphrodite et d'Adonis.

c) Origine autochtone. — Au lieu d'y voir une influence étrangère, cette opinion considère les éléments essentiels du culte agraire comme des institutions ayant appartenu à l'un des groupes, si pas à tous, qui constituent la grande famille Indo-Européenne.

A un moment donné de la préhistoire de ces groupes, la vie agricole se développe au point de devenir la condition indispensable de leur existence. Dès lors, la végétation et la réussite des récoltes ne pouvaient manquer de devenir pour eux une source de préoccupations. Tout naturellement, ils en arrivèrent à personnifier la force germinative du blé et à voir dans la Terre la Mère Nourricière des hommes. C'est de la personnification de ces deux choses que sont sorties les diverses conceptions et institutions qui ont abouti à la constitution du culte agraire en général. Grâce aux études de MANNHARDT, complétées par celles de LANG, de DIETRICH et de FRAZER, on connaît à présent les principales lignes de ce développement. L'esprit de la Végétation devint l'Esprit du Grain, que l'homme s'attache à conserver, en le dégageant de ce qui reste de la récolte précédente, pour en faire le principe d'une récolte nouvelle, après l'avoir rajeuni et raffermi. On commença le plus souvent par dédoubler le principe, vu le besoin de distinguer la récolte qu'on finissait d'utiliser et la nouvelle récolte dont on désirait s'assurer le bénéfice. Ce dédoublement se concrétisa en deux figures parallèles, conçues l'une sous forme de Mère et l'autre sous forme de Fille ou d'Enfant. Le même esprit, qui vivait dans la mère, renaissait dans l'enfant et pour assurer cette renaissance, divers procédés étaient utilisés. Ainsi, en admettant que l'esprit s'était réfugié dans la dernière gerbe, on brûlait la gerbe pour en mélanger les cendres aux semences ou pour les déverser dans les sillons. Ainsi aussi, sous l'influence de cette croyance populaire qu'un esprit, mis en liberté, cherche à s'introduire dans le premier corps vivant qu'il rencontre, divers moyens étaient employés pour le rajeunir et le raffermir dans l'habitacle qu'il venait de se choisir. Un animal venait-il à passer au moment où la dernière gerbe se trouvait encore debout, on l'immolait et, encore une fois, ses cendres étaient utilisées à l'époque des semailles. Si, au contraire, l'esprit passait dans le corps de la moissonneuse qui avait fauché les derniers épis, il n'y avait plus qu'un simulacre d'immolation ; mais en revanche cette dernière devait simuler les douleurs de l'enfantement qui aideraient l'effort de la Nature à produire la nouvelle récolte. Souvent aussi un mariage est simulé où l'on

voit intervenir un enfant comme emblême d'union féconde. — Par ailleurs, l'Esprit de la Végétation tendit de plus en plus à devenir un principe capable de subsister indépendamment de la Nature où il était jusqu'à présent censé résider. Ce procédé de sublimisation, joint à d'autres causes, fit prendre à ce principe forme et qualité d'être divin. Cet être divin ou plutôt les deux êtres divins, la Mère et la Fille, prendront place parmi les autres divinités : celle qui pendant l'hiver est censée résider dans le Monde souterrain deviendra la déesse des Enfers ; l'autre au contraire se retirera au Ciel, d'où elle veillera comme patronne de l'Agriculture et bienfaitrice des hommes. Par le fait même, les rites agraires ne seront plus simplement un moyen tendant à assurer la conservation et le rajeunissement de l'Esprit de vie, mais deviendront une institution plus manifestement religieuse, dont l'efficacité sera attribuée à l'intervention d'un dieu personnel. — Appliquée à la Grèce préhistorique, cette théorie nous donne une explication acceptable et rationnelle du culte agraire de Déméter et de Corè. Après cela, nous ne contesterons pas que d'autres conceptions similaires, reprises soit à l'Egypte, soit à l'Orient, aient pu exercer une influence et apporter certains traits nouveaux. Nous ne voyons pas que les arguments dont font état M. Foucart et M. Jeremias prouvent autre chose.

2° *Origine du culte eschatologique.* — Nous avons à nous demander maintenant dans quelles conditions les rites agraires ont pris à Eleusis une signification eschatologique. Y a-t-il lieu d'admettre que ce passage s'est opéré naturellement, par évolution interne, sous la pression de préoccupations eschatologiques, ayant pris corps chez ceux qui n'avaient vu jusqu'à présent dans le culte de Déméter qu'un moyen d'assurer la récolte ? Il ne semble pas. Sans doute, ces préoccupations se font jour, nous le savons positivement, à une date très ancienne, et naturellement on a songé à la déesse de la Végétation comme à une divinité capable d'assurer à l'homme une immortalité bienheureuse. Mais si ce rapprochement aurait pu donner lieu à un culte de Déméter, considérée comme patronne et protectrice des morts, l'on ne voit pas comment il aurait pu engendrer les Mystères de Déméter, considérés dans la forme concrète qu'ils ont au moment où ils émergent à l'his-

toire. A notre avis, tout s'explique d'une façon satisfaisante, si l'on admet que les Eumolpides ont introduit l'élément eschatologique et qu'ainsi, sous leur influence, les rites agraires se sont convertis en Mystères proprement dits. Une tradition fait venir Eumolpos de la Thrace et nous savons par ailleurs que la Thrace avait organisé autour de Dionysos un ensemble de rites qui étaient censés procurer aux individus une immortalité bienheureuse. Si les Eumolpides ont pu faire admettre par Eleusis leur culte à eux, on comprend que l'ancien sacerdoce féminin ait cédé la place à ces nouveaux venus, qui amenaient avec eux des idées et peut-être des pratiques plus élevées. On comprend de même la place faite à Dionysos dans les Mystères, primitivement organisés en dehors de lui : l'élément thrace est celui qui regarde l'obtention du salut d'outre-tombe ; on comprendra qu'il ait, par contact, orienté les rites agraires dans un sens eschatologique.

BIBL. — GOBLET D'AVIELLA, *Eleusinia*, in-8°, Paris, 1903 — P. FOUCART, *Les Mystères d'Eleusis*, in-8°, Paris, Picard, 1914 — A. JEREMIAS, *Allgemeine Religionsgeschichte*, in-8°, München, Piper, 1918 — A. LOISY, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, in-8°, Paris, Nourry, 1919 — M.-J. LAGRANGE, *Le Mystère d'Eleusis et le Christianisme*, *Revue biblique*, 1919 — M. BRILLANT, *Les Mystères d'Eleusis*, in-12°, Paris, Renaissance du Livre, 1920 — E. RHODE, *Psyche*, in-8°, Tübingen, Mohr, 1921.

---

[32] Mystères d'Adonis et d'Attis,

par le R. P. DUHR, S. J.

Le conférencier n'ayant pu livrer à temps son manuscrit, nous donnons seulement la bibliographie qu'il avait indiquée.

BIBL. — 1°. *Sur Attis* : H. HEPDING, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, in-8°, Giessen, Ricker, 1903 — J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, 3 in-8°, Paris, Leroux, 1907-1920 — O. GRUPPE, *Griech. Mythologie*, in-8°, München, Beck, 1906, p. 1521-1555 — Fr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* [2], in-16°, Paris, Leroux, 1909 (trad. allemande par G. GEHRICH, 2e édit., in-8°, Leipzig, Teubner, 1914 — anglaise par G. SHOWERMANN, in-12°, Chicago, Open Court Publ. C°, 1911 — italienne par L. SALVATORELLI, in-8°, Bari, Laterza, 1913) ; du même, art. *Attis*, dans *RECAW*, 1896, t. II, col. 2247-2252 et Supplém., col. 225 — H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle*, in-8°, Paris, Fontemoing, 1912-1916 — LAGRANGE, O. P., *Attis et le Christianisme*, dans *RB*, 1919, t. XVI, p. 419-480 — Voir en outre les art. *Adonis, Attis, Cybèle* etc., *dans DAGR, ERE*...

2°. *Sur Adonis* : W. von BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1911 ; cf. *REPT*, 1907, t. XIX, p. 334-375 ; 1913, t. XXIV, p. 559...

[33] Les Mystères païens et le Mystère chrétien,

par le R. P. de GRANDMAISON, S. J.

C'est là plutôt le titre d'un livre (1), et il serait tout à fait vain de prétendre traiter, dans les limites forcément étroites d'une conférence, cette immense matière. L'effort d'attention réclamé des auditeurs de la *Semaine* sera-t-il, pour autant, inutile ? — C'est demander s'il est inutile de réunir en une carte d'assemblage, simplifiée, schématisée, nécessairement sommaire, les cartes détaillées des diverses provinces d'un grand pays. Il n'est personne qui n'éprouve le besoin de synthétiser, dans un rapport d'ensemble, les particularités éparses dans des mémoires détachés. Il n'est personne qui n'aime à dominer, en vue cavalière et de haut, une région explorée d'abord champ par champ, hameau par hameau.

Sous le bénéfice de cette observation, abordons sans tarder notre sujet pour constater qu'il est, dans son énoncé même, un peu vague, et, dans son tracé, assez mal défini.

Des deux termes de la comparaison, le second (*le mystère chrétien*) nous est suffisamment connu. On entend sous ce nom le christianisme primitif, et, en particulier, les croyances et les rites où s'expriment les plus intimes, les plus profonds des enseignements révélés : parenté et communion entre Dieu et l'homme ; incorporation au Christ Jésus ouverte à tous par l'initiation baptismale et la participation à la Cène eucharistique ; dons, témoignage et inhabitation de l'Esprit-Saint, bref, la substance même de la religion en esprit et en vérité.

Si nous voulons préciser, par contre, le premier terme de la comparaison, *les mystères païens*, nous nous trouvons en face d'une sorte de nébuleuse, d'une matière diffuse, hétérogène, indéfinie. Des historiens libéraux y ont fait rentrer peu à peu, avec tout l'hellénisme, les religions de l'Egypte, les religions orientales, depuis l'assyro-babylonienne jusqu'aux cultes orgiastiques de la Phrygie, et les religions de l'Iran. Tour à tour ou tous ensemble, ces témoins si divers ont été sommés de fournir des analogies, des précédents, des sources d'inspiration, au mystère chrétien.

---

(1) C'est le titre même de l'ouvrage de M. A. LOISY, in-8°, Paris, Nourry, 1919.

Un des plus ardents chasseurs de similitudes, R. REITZENSTEIN, après avoir dénoncé longtemps, dans l'hermétisme égyptien, le point de départ des plus importantes croyances chrétiennes, a traversé tout l'hellénisme dans sa course fiévreuse. Il l'a débordé enfin, pour trouver le « Royaume de Dieu » dans des textes iraniens de basse époque, déjà contaminés de manichéisme (1).

D'autres érudits, procédant à l'inverse, partent d'une notion authentiquement chrétienne, et lui cherchent des équivalents ou des répondants dans le syncrétisme hellénique. Naturellement, ils les trouvent. C'est ainsi que, fidèle à l'esprit de son maître, le brillant et aventureux auteur de *Kyrios Christos*, feu W. BOUSSET, le Suédois Gillis P. WETTER assigne comme prototype au Fils de Dieu, tel que le décrit notre quatrième évangile, des « fils de Dieu, révélateurs, docteurs et rédempteurs », dont il prétend discerner les traits épars dans les religions de la Grèce (2). C'est le Saint-Esprit qui fournit la cellule-mère aux hypothèses, un peu moins téméraires, de H. LEISEGANG (3). Attendrons-nous longtemps le « comparatiste » qui partira du Père céleste ?

Le caractère hâtif de ces recherches, les facilités excessives que s'accordent certains savants par rapport à la terminologie, à la chronologie, la façon surtout dont des analogies, arrachées à des milieux différents, empruntées à des documents d'âge douteux, séparées des contextes indispensables, sont groupées dans une synthèse facile et artificielle : autant de mauvais indices pour la vérité de l'explication proposée. Ce sont là « jardins d'Adonis », qui fleurissent durant une saison critique, pour s'ensevelir ensuite dans la nécropole des *Bibliographies* et des *Jahresberichte*.

Sans insister présentement sur ce côté du sujet, essayons de préciser brièvement l'importance de la question en jeu, et la façon dont, historiquement, elle a été amenée à se poser. Nous soulignerons ensuite quelques-unes des erreurs de méthode qui

---

(1) *Das iranische Erlosungsmysterium*, in-8°, Bonn, Marcus, 1921.

(2) *Der Sohn Gottes*, Vandenhoeck, Göttingen, in-8°, 1916. M. G. P. WETTER a multiplié ses mémoires sur des sujets analogues. Les derniers ont trait aux sources de l'ancienne liturgie chrétienne.

(3) *Der heilige Geist*, t. I, p. 1, in-8°, Leipzig, Teubner, 1919 ; *Pneuma hagion*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1922.

ont vicié beaucoup de travaux consacrés à son étude, pour énoncer finalement la solution qui ressort, dès à présent, quant au fond du problème.

I. — LA QUESTION : SON IMPORTANCE ; SON HISTOIRE.

C'est bien l'originalité du christianisme, comme religion, qui est mise en question par ces recherches. Les ressemblances et dépendances signalées par les exégètes radicaux ne portent pas seulement sur des détails de cérémonial, sur l'adoption de certains types artistiques, sur des points librement discutables entre fidèles. Ce sont les doctrines fondamentales de la Trinité, de l'Incarnation, les faits dogmatiques les plus graves (mort expiatrice et résurrection du Christ), les rites les plus indispensables (baptême et eucharistie), dont l'origine païenne est proclamée ou insinuée. Il y va de toute notre religion.

Ces imputations ne sont pas, d'ailleurs, nouvelles. Il y a cent ans — pour ne pas remonter plus haut (1) — que Ch.-Fr. Dupuis, dans son livre aussi célèbre que peu lu : *l'Origine de tous les cultes* (2), expliquait toute « la Fable », dans laquelle il faisait rentrer le christianisme, par l'astrolâtrie. Ce radicalisme ne compte plus que peu d'adhérents. L'opinion qui prévaut chez nos adversaires présents peut se résumer, avec un peu de simplification pédagogique, mais sans déformation essentielle, dans les thèses suivantes :

Tout en conservant, de ses origines juives et de l'enseignement personnel de Jésus de Nazareth, quelques traits distinctifs, le christianisme aurait beaucoup emprunté, dès le temps de saint Paul (second tiers du premier siècle), aux religions parmi lesquelles il se frayait, laborieusement, sa voie. Emprunts souvent inaperçus, plutôt subis qu'acceptés. On peut leur assigner, en gros, une double source : le syncrétisme d'origine babylonienne, persane, syrienne, égyptienne, hellénique, déjà entré, et partiellement assimilé, dans le judaïsme contemporain ; le syncrétisme encore tout cru et païen, rencontré par la nouvelle religion au cours de sa première expansion. Dans

(1) On trouvera les précédents étudiés à fond dans le livre considérable de H. Pinard de la Boullaye, *L'Etude comparée des religions*, t. I, in-8°, Paris, Beauchesne, 1922, qui complète, et on peut presque dire annule, les travaux antérieurs parus sur le sujet.

(2) Paris, an III (1795).

ce fleuve trouble, alimenté par des affluents très divers, on signale, comme sources d'inspiration chrétienne, les religions dites « à mystères », possédant des croyances ésotériques transmises par voie d'initiation : grands et petits mystères grecs, cultes isiaque et orphique, cultes syriens et phrygiens de la Grande Mère et de ses parèdres, culte syro-persan de Mithra. On fait également état des écrits hermétiques égyptiens et des spéculations helléniques, notamment des philosophies stoïcienne et alexandrine (1).

L'idée même d'une monarchie divine, n'excluant pas la pluralité des sujets divins, mais transcendante par rapport à tous, et pouvant, par conséquent, mettre sur la voie d'un culte unique et universel, aurait eu, d'après les mêmes auteurs, et dès le premier siècle, des préfigurations efficaces. On cherche celles-ci dans les vues hénothéistes de certains philosophes grecs ; dans le syncrétisme à Dieu principal de quelques mythographes ; surtout dans le culte rendu par tout l'Empire au génie des Césars et à la déesse Rome.

Depuis une trentaine d'années, sous des formes diverses et à dose très inégale, ces vues sont acceptées par les érudits qui cherchent, au fait chrétien, une explication intégralement naturelle. Dosage très inégal, puisqu'il va des affirmations massives d'un P. Jensen, d'un Otto Pfleiderer, d'un T.-K. Cheyne, aux synthèses plus nuancées d'un Edwin Hatch, d'un Paul Wendland, d'un Wilhelm Bousset, d'un Johann Weiss, en traversant les travaux aventureux et érudits d'un Hermann Gunkel, d'un Percy Gardner, d'un R. Reitzenstein, d'un Kirsopp Lake, d'un Alfred Loisy, et de vingt autres moins notoires.

Ces vues sont, disons-nous, acceptées par ces historiens. Il faut aller plus loin et dire qu'à les prendre en général, elles s'imposent à eux. Elles sont, en effet, le postulat de la philosophie, exclusive de toute intervention divine particulière, dont ils font profession. C'est ce que rappelait hier, avec une louable franchise, l'un des plus qualifiés. « A cette religion des mystères

(1) On résume ici les conclusions des « comparatistes » les plus modérés, d'après l'ouvrage de Johann Weiss sur « les tâches présentes de la science néo-testamentaire », Göttingen, Vandenhoeck, 1908, conclusions reprises dans le grand ouvrage, en partie posthume, du même auteur, *Das Urchristentum*, in-8°, Göttingen, Vandenhoeck, 1914-1917. Voir le mémoire très nourri de E. Jacquier, *Les Mystères païens et Saint Paul*, dans *DAFC*, 1920, t. III, col. 964-1014.

obscurs — écrit M. Salomon REINACH — se rattache le christianisme ; alors même que nous n'aurions aucun indice pour rendre cette hypothèse vraisemblable, il faudrait y recourir pour établir, en dehors de toute intervention transcendante, la continuité des faits religieux (1) ».

A la bonne heure ! Mais aux historiens libres de ces postulats, la question apparaît autrement. Elle peut se discuter sur textes et en toute indépendance d'esprit. On aime à citer parmi ces écrivains, avec ceux de nos maîtres catholiques qui ont étudié récemment ces problèmes (un LAGRANGE, un BATIFFOL, un DELEHAYE, un LEBRETON, un DOELGER), des protestants comme G. ANRICH, Carl CLEMEN, J. C. MACHEN, des anglicans tels que A. A. KENNEDY, Sir William RAMSAY, V. H. STANTON. Il ne serait pas injuste de mentionner à côté de ces savants, des critiques libéraux d'esprit plus rassis, comme l'est souvent M. Franz CUMONT, et, presque toujours, M. Jules TOUTAIN.

II. — ERREURS DE MÉTHODE CHEZ NOS ADVERSAIRES.

Avant d'aborder directement le fond du débat, il importe de signaler chez beaucoup de « comparatistes », notamment chez les plus intransigeants, de singulières erreurs de méthode, qu'un parti pris explique seul chez des *scholars* aussi bien formés.

C'est par exemple un grave défaut de fonder des rapprochements, poussés jusqu'à la dépendance ou à l'emprunt, sur des indices de simple présence, en négligeant pratiquement les indices d'absence, ou de concomitance, qui déterminent les premiers.

Or nous constatons trop souvent l'emploi de ce procédé sommaire dans les ouvrages de maint critique libéral. Entraînés par la richesse de leur érudition, séduits par l'ingéniosité de leurs exégèses et victimes, on peut le dire, de leur virtuosité à manier textes et faits, on les voit sans cesse rapprocher de doctrines ou institutions chrétiennes des traits païens vaguement analogues. Il peut y avoir là d'intéressantes suggestions, et une invitation à pousser plus loin, mais avant de conclure à une identité d'origine, ou à une imitation, il serait indis-

(1) *Revue archéologique* de juillet 1920, p. 150, citée dans la *Revue biblique* de juillet 1922.

pensable de vérifier si le texte ou le trait allégué n'est pas engagé dans un contexte cultuel ou doctrinal, qui ne permet pas un rapprochement *réel* avec le mystère chrétien. Dans ce cas, le caractère original, autochtone, de ce dernier, resterait intact. Cette précaution élémentaire semble échapper cependant à des érudits nombreux, et non pas seulement à des vulgarisateurs, mais à des savants comme Ed. Meyer, J. G. Frazer ou A. Loisy.

Exemple : on fait souvent état, à propos de la mort et de la résurrection du Christ, d'antécédents tirés des jeunes dieux Osiris, Adonis, Attis, dieux morts, dit-on, et ressuscités. Jusque dans des manuels destinés au grand public, et point dépourvus de valeur objective, on nous parle couramment du « drame sombre de la mort et de la résurrection d'Attis », de « la passion d'Osiris », de son « ascension vers les cieux », etc. (1). Je n'ai pas à entrer ici dans le détail de ces analogies ; mais il est un trait général, immédiatement visible, qui disqualifie d'abord les comparaisons ainsi suggérées. C'est la présence, dans tous ces mythes, dès l'abord, au-dessus du héros ou du jeune dieu, d'une déesse, qui tient le rôle principal. Au vrai, Osiris, Attis, Adonis ne sont que les partenaires, les parèdres d'une grande déesse, dans le cycle religieux de laquelle leur aventure forme épisode. Ce trait est fort naturel dans un culte où les protagonistes sont au fond, les grandes Forces anonymes et amorales de la nature vivante et féconde, présentées à l'état pathétique, et anthropomorphisées. Mais aussi négliger ce trait — dont la mention ne permet, avec la mort et la résurrection du Christ historique, qu'une analogie infiniment lointaine et inopérante — modifie tout à fait l'atmosphère et le sens du mythe.

Faute de se rappeler ceci, on en arrive à défigurer complètement, par voie de sublimation, un des termes de la comparaison, c'est-à-dire l'ensemble des mystères païens. On en arrive, avec M. Alfred Loisy, à soutenir que « l'idée fondamentale des mystères » est « celle d'une mort dont la vertu salutaire s'étend à tous les hommes de tous les temps... » (2).

---

(1) *Etudes sur l'origine et le développement de la vie religieuse*, par Richard Kreglinger, t. II, *la Religion chez les Grecs et les Romains*, in-8°, Bruxelles, Lamertin, 1920, p. 242, 243.

(2) *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris, Nourry, 1919, p. 351.

Description inexacte dans ce qu'elle affirme, plus inexacte dans ce qu'elle exclut. Car pour les neuf dixièmes de la matière à définir, elle ne s'applique manifestement pas, et pour le dernier dixième, elle est, le Père LAGRANGE l'a parfaitement démontré (1), très contestable. L'idée fondamentale des mystères païens est bien autre ! Dans un fragment publié seulement cette année, mais de rédaction ancienne, le pénétrant philosophe que fut Félix RAVAISSON l'a résumée en ces termes :

« Le second caractère sous lequel la religion païenne devait envisager [les choses] et les adorer, c'est celui qui constitue proprement la nature, c'est la *vie* ; ce n'est plus simplement l'être considéré en lui-même, mais le principe qui le reproduit, le conserve et le perpétue. Et la religion païenne adore effectivement en toutes choses le secret de la génération et de la naissance. C'est le fond des religions d'où elle était sortie, c'est celui des mystères, dépôt de ses rites et de ses croyances les plus antiques et les plus vénérées. Le culte de la puissance génératrice et du désir qui la provoque tenait le premier rang, dans l'Inde, en Egypte, en Asie-Mineure ; il subsiste vénéré dans les cérémonies symboliques de l'Ida, de Pessinunte, de Gnosse, de Samothrace, d'Eleusis : il respire dans les fables des poètes... Ainsi donc, en toute chose et partout, dans le monde païen sur lequel semble planer l'Esprit, la nature, soit par la terreur, soit par le désir et la passion, enveloppe, enchaîne, opprime l'intelligence et l'âme » (2).

On ne saurait mieux dire, et après M. F. CUMONT, M. LOISY le reconnaît souvent, quand il sort de sa préoccupation contre-apologétique pour étudier le détail des cultes à mystères.

Une autre erreur de méthode consiste à chercher très loin, très haut dans les âges antérieurs ou très bas dans des documents dont on se plaît à vieillir les sources, des antécédents aux dogmes ou aux institutions du christianisme. Cependant, on délaisse de parti pris des sources d'inspiration infiniment plus proches, et des explications beaucoup plus vraisemblables.

Un exemple typique de cet abus, c'est la façon dont on s'ingénie à trouver depuis peu (c'est REITZENSTEIN qui a ouvert la voie) des répondants païens à la notion d'Esprit qui, très véritablement, domine les origines chrétiennes. Cette conception, telle qu'elle se développe magnifiquement dans la théologie paulinienne et johannique, a ses racines authentiques dans la révélation biblique. Presque tous les rôles de l'Esprit (et Dieu

(1) *Revue biblique*, juillet 1920, p. 420-446.

(2) *Hellénisme, Judaïsme et Christianisme* ; fragment rédigé en 1850 et publié dans la *Nouvelle Journée* du 10 avril 1922, p. 250.

sait s'ils sont divers et nuancés) que la génération apostolique a distingués, ont leurs antécédents et leur préfiguration dans les Ecritures. Il est certain d'autre part que Paul, Jean et les autres apôtres connaissaient ces textes et ces doctrines, qu'ils citent et commentent à mainte reprise (1).

Au contraire, en dehors de la notion stoïcienne de πνεῦμα, conception encore à demi physiologique et enserrée dans sa gaine matérialiste, la notion d'Esprit et celles qui s'y apparentent dans le Nouveau Testament se trouvent rarement dans les textes religieux des païens. Reitzenstein en apporte avec peine quelques exemples, puisés dans des papyrus magiques d'époque incertaine (2).

Nonobstant ces indications claires, on s'efforcera, avec une ingéniosité digne d'un meilleur emploi, de rapporter à l'hellénisme, ou directement, ou indirectement, à travers la notion philonienne (3), les origines de la conception chrétienne de l'Esprit.

A côté de ces graves fautes de méthode, celle qui consiste dans l'abus de la terminologie chrétienne peut paraître vénielle. Et il est sûr que bien des auteurs n'y voient d'abord, selon l'expression de M. Franz Cumont, qu' « un artifice de style pour faire saillir un rapprochement et établir vivement et approximativement un parallèle. Un mot — ajoute ce savant — n'est pas une démonstration, et il ne faut pas se hâter de conclure d'une analogie à une influence » (4). Paroles exemplaires, à graver en lettres d'or au fronton du temple consacré à l'étude comparée des religions ! Mais combien d'autres « historiens » passent des mots aux réalités qu'ils désignent et quelles vagues similitudes leur suffisent pour se croire autorisés à désigner d'un mot identique et à présenter comme dépendants rites païens et rites chrétiens (5) !

---

(1) Voir là-dessus J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*[4], in-8°, Paris, Beauchesne, 1919, p. 74-98 ; 100-110 ; 141-147 ; 389-408 ; 484-495 ; et F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, in-8°, *ibid.*, 1912, p. 108 *sqq.*

(2) Ces exemples ont été discutés en détail par le regretté professeur E. Mangenot, dans quelques-uns de ses derniers articles, parus en 1913 dans la *Revue du clergé français* et la *Revue pratique d'apologétique*. Voir, en particulier, la *Langue de saint Paul et celle des mystères païens*, dans la *Revue du clergé français*, vol. LXXV, p. 129 *sqq.*

(3) C'est la thèse de H. Leisegang. — Voir plus haut, p. 457, note 3.

(4) *Les Religions orientales*[2], in-16, Paris, Leroux, 1909, p. XIII.

(5) La *Revue biblique* (avril 1922, p. 309 *sqq.*) en signale un exemple piquant et tout à fait récent chez M. Loisy.

III. — AUTONOMIE DU CHRISTIANISME PRIMITIF.

Laissant, non faute de matière, mais faute de loisir, la question de méthode, venons-en au fait lui-même.

Il ne s'agit pas — est-il besoin de le rappeler ? — de nier toute ressemblance entre notre mystère chrétien et les mystères païens, ou d'exclure toute influence de ceux-ci sur celui-là. Les emprunts, certes, ne furent pas tous du même côté, et les principaux ne sont pas le fait de l'Eglise chrétienne. Les seuls qu'on puisse mettre sûrement à son compte portent sur l'adoption de types artistiques, tels ceux de l'Hermès criophore, d'Orphée, de Psyché ; et de symboles, comme celui du poisson — touchant lequel nous possédons à présent l'exhaustive monographie de F.-J. Doelger (1). Ajoutez des détails de rites, de calendrier, de vocabulaire.

Ce n'est pas rien. Les analogies vont toutefois bien plus loin, et plus profondément, que les emprunts.

Ici et là s'orientent dans le même sens les sentiments éternels de l'âme religieuse, avide de purification, de lumière et de certitude, ou criant sa misère, et cherchant des intercesseurs auprès de la majesté de Dieu, trop haute, et de sa justice, trop exacte. Que les apôtres du Christ aient « annoncé » ce que les meilleurs des païens « adoraient à leur insu » (2) ; qu'ils aient montré présent à tout homme, et immanent en nous, Celui dont beaucoup cherchaient, en tâtonnant, la présence sensible à travers les rites des mystères, ou la connaissance sensible au moyen de la méditation (3) ; qu'ils aient décrit, dressant sa tente parmi les hommes, pour faire de ses fidèles, sans distinction d'origine, des fils de Dieu, le Verbe vivant dès le principe au sein du Père (4), c'est ce que Paul et Jean disent ouvertement. Qu'ils aient voulu, par là, montrer l'offre divine répondant à la demande humaine, et le mystère chrétien comblant l'immense espérance qui, à leur époque — le fait est démontrable et accomplissait une prophétie — traversait la terre, c'est l'évidence même (5). Ceux qui, les premiers, sur le

(1) *Ichthys, Das Fischsymbol in früchristlicher Zeit*, t. II, Aschendorff, Münster, in-8°, 1922.

(2) *Actes des apôtres*, XVII, 23. — (3) *Ibid.*, XVII, 27. — (4) *Joa.*, 1, 2, 9-14.

(5) Voir A. d'Alès, *Lumen Vitae, l'Espérance du salut au début de l'ère chrétienne*, in-8°, Paris, Beauchesne, 1916. Les Pères anciens ont tous relevé ces analogies fondamentales. Voir H. Pinard, *l'Etude comparée des religions*, t. I, Paris, 1922, p. 43-98.

fondement de la personne et de l'enseignement du Christ, ont jeté les bases du système sacramentel de l'Eglise, ont assurément connu les aspirations de leurs contemporains, et se sont préoccupés de les satisfaire.

Mais il n'est pas moins certain par l'histoire que, dans l'accomplissement de cette tâche, ils ont délibérément tenu en suspicion — c'est trop peu dire : en abomination — les sources impures des mystères des Gentils. Juifs d'origine, et, s'il s'agit de Paul, Pharisien de l'espèce la plus intransigeante, ils ont regardé ces cultes d'idolâtrie, non avec la liberté d'esprit qu'un chrétien de nos jours peut avoir, maintenant que ces mystères ne sont plus qu'un objet d'archéologie et d'étude sereine, mais comme « les œuvres du diable que le Fils de Dieu est venu détruire » (1), comme les « mystères des démons », non de ces génies, bons ou sans caractère moral accusé, auxquels les attribuait un PLUTARQUE, mais de démons malins, princes de ce monde pervers, et ennemis de Dieu.

Qu'on relise, par exemple, cette page de la IIe épître aux Corinthiens, que nous rappelons ici en quelques mots :

« Ne formez pas avec les infidèles d'attelage disparate. Car quelle société pourrait-il y avoir de la justice avec l'iniquité ? Que peut bien avoir de commun la lumière avec les ténèbres ? Quelle part le fidèle peut-il avoir avec l'infidèle ? »...

Passons, pour faire court, sur les textes parallèles : « Vous ne pouvez boire le calice du Seigneur et le calice des démons. Vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons » (2)... Il reste à montrer que ces emprunts, si les dirigeants du christianisme antique n'ont pas voulu les faire, ils ne les ont pas subis par une sorte d'infiltration semi-consciente ou d'endosmose. Car, en dépit des ressemblances superficielles et des orientations générales, nécessairement communes, une différence irréductible éclate à qui étudie les deux groupes de mystères.

Sur les personnes que ces cultes mettent en scène, nous avons déjà noté qu'à l'exception de Mithra, dieu indo-iranien, tous les personnages de religions païennes dites « à mystères », sont des couples, où la partie féminine tient le rôle primitif.

(1) I *Ioa.*, III, 8.
(2) I *Cor.*, x, 21.

et principal. Mais, de plus, l'étoffe de ces personnages, y compris cette fois Mithra, est d'espèce mythique, et par conséquent légendaire, symbolique, variable, « taillable et corvéable à merci ». Nul fait constant, nulle arête vive, nulle précision de date historique. C'est à ce point qu'au quatrième siècle (c'est-à-dire après une longue élaboration dans le sens unitaire, provoquée en partie par l'expansion du christianisme), FIRMICUS MATERNUS, pour faire rentrer les protagonistes des mystères dans ses cadres évehméristes, a dû concrétiser et simplifier une foule de traits. Fallût-il mettre à l'origine de l'une ou l'autre de ces légendes un homme véritable, un héros divinisé, il est bien impossible de l'assigner à aucune époque vérifiable. Les mythes sont dans un état constant de devenir, fixés par les rites beaucoup plus que leur imposant leurs traits, malléables aux mains des prêtres, des philosophes, voire des politiques. Leurs origines naturistes, sous un voile plus ou moins léger, sont aisément reconnaissables ; les détails de cérémonial, qu'il s'agisse de fêtes publiquement célébrées ou d'initiation plus ésotérique, sont, par rapport au personnage dont on commémore l'aventure, variables jusqu'à la contradiction.

Attis, dans les formes anciennes de sa légende, ne meurt pas ; et Osiris n'est ressuscité (au sens propre du mot, si étranger aux idées helléniques) que par les auteurs chrétiens en quête d'analogies. Quant au héros des mystères orphiques, Dionysos Zagreus, il faut n'avoir lu qu'un seul texte ancien sur ses jouets, ses toupies, sa funeste aventure et le chevreau que le jeune chasseur symbolise, ou tue, ou délivre, pour se flatter d'en avoir une idée nette. Dès le second, on s'aperçoit que chaque mythographe possède, à son sujet, des informations ou des conjectures particulières, souvent inconciliables avec celles des autres.

En face de cette matière fluente, en regard de ces figures divines évanescentes, où chaque collège sacerdotal, chaque confrérie, chaque commentateur ajoute, retranche, modifie, interprète à sa guise, voici le fait chrétien. Entre 53 et 56, c'est-à-dire un quart de siècle après l'événement — le temps qui nous sépare de la fin du pontificat de Léon XIII — Paul de Tarse, écrivant aux chrétiens de Corinthe, leur « rappelle ce qu'il a lui-même reçu par tradition », à savoir que Jésus de

Nazareth, homme de chair et d'os, ayant souffert sous Ponce Pilate, est ressuscité le troisième jour et a été, dans cet état, vu par Céphas, par Jacques, par les Douze, par plus de cinq cents frères en une fois, et par lui-même. Les témoins, pour la plupart, sont vivants ; on peut les interroger.

Il écrit aux mêmes Corinthiens que, « la nuit qu'il fut livré, le Seigneur Jésus prit du pain, et après avoir rendu grâce, le rompit en disant : Ceci est mon corps, livré pour vous. Faites cela en mémoire de moi. »

Quarante ans plus tard, le dernier des témoins apostoliques résumait son message en ces termes, non autour d'une notion, d'une doctrine, mais autour d'un homme et d'un fait :

« Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé à loisir et que nos mains ont touché du Verbe de vie, — car la vie a été manifestée et nous l'avons vue, et nous lui rendons témoignage... — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons » (I Joa., I, 1-3).

De bonne foi, se peut-il, entre deux ensembles religieux contemporains, disparate plus criant ? *Chaos magnum firmatum est...*

Si des personnes nous passons aux *rites*, et abstraction faite des grandes orientations, nécessairement identiques, de l'âme religieuse, nous ne trouverons guère plus de ressemblances réelles entre les mystères du paganisme et le mystère chrétien. On le conteste pourtant. Les fureurs dionysiaques et l'omophagie des Bacchanales, les tauroboles du culte de Cybèle et d'Attis, — ces rites enfin dont PLUTARQUE (1), païen modéré, philosophe et initié d'Eleusis, déclare qu'à les prendre pour des réalités, il faut redire le vers d'ESCHYLE : « Crache dessus et rince-toi la bouche ! » — ces rites sont couramment rapprochés par « les comparatistes » de la communion eucharistique, des rites de l'initiation baptismale et des transports de l'union mystique. Nous n'avons pas à souligner l'inconvenance de ces rapprochements : nous parlons ici en historiens, et nous savons qu'un sentiment religieux sincère peut se frayer sa voie à travers une forêt de symboles impurs. Ce que nous nions, comme historiens, c'est la parenté réelle qu'on s'efforce d'établir entre des cultes que leurs caractères spécifiques séparent.

(1) *De Iside et Osiride*, II, 20.

ou même opposent. S'il s'agit de l'Eucharistie, par exemple, la *fractio panis* chrétienne s'écarte absolument, même dans sa lettre, des scènes « d'abattoir et de mauvais lieu » — j'emprunte ces expressions au R. P. LAGRANGE — qu'on évoque à son propos. Mais combien plus dans son esprit !

Dans les mystères de Dionysos Zagreus, on représentait le triste épisode, au cours duquel le jeune dieu chasseur (image peut-être du déchirement produit dans l'unité originelle par l'émanation du multiple) était déchiré et dépecé. Ce qui suivait dans le mystère, en particulier la manducation de la chair crue du taureau, était un signe de la folie, et, pour ainsi dire, de la possession divine qui s'emparait alors de l'initié, sous l'influence de Dionysos. Ce détail affreux n'était ni un rite d'initiation ni un rite d'union des fidèles avec leur dieu ou entre eux.

Le taurobole des sectateurs de Cybèle est une cérémonie expiatoire, un bain de sang, consacré le plus souvent à la Grande Déesse. Attis y figure au second rang, avec le rite plus modeste du criobole. Le taureau sacré ni ne représente ni n'incarne le dieu. « Il est donc très arbitraire et contraire au sens avéré des rites de voir dans le taurobole l'union à Attis mort et ressuscité » (1).

Que si les rites païens ne s'accordent avec les chrétiens que génériquement, sur les notions universelles d'expiation, de purification, d'union à la divinité, ou encore sur des détails de cérémonial ou de formulaire, ils s'en séparent de la façon la plus abrupte sur le terrain capital des dispositions morales.

« Sans doute, dit excellemment M. VENARD, il y avait des âmes d'élite qui cherchaient dans la mystique païenne la satisfaction d'aspirations élevées. Mais sans parler même de l'immoralité de certains rites, il faut reconnaître que, en général, on attendait de l'initiation aux mystères une pureté rituelle, obtenue par des procédés presque magiques, et sans lien direct avec la pratique de la vertu, plutôt qu'une véritable purification morale. La mystique chrétienne, au contraire, vise à changer les âmes, elle tend à la réforme de tout l'homme, à la création d'un homme nouveau, en qui l'action de l'Esprit divin se manifeste dans la sainteté de la vie et des œuvres. » (2)

---

(1) LAGRANGE, *Revue biblique*, 1919, p. 159. Il va sans dire qu'on ne prétend pas, par ces rappels sommaires, décider la question de fait, qu'on trouvera fort bien traitée dans les mémoires auxquels nous renvoyons.

(2) L. VENARD, *Les Origines chrétiennes*, IV ; dans J. BRICOUT, *Où en est l'histoire des religions*, 2 in-8°, Paris, Letouzey, 1911-1912, t. II, p. 226.

Il y a là, qu'on y prenne garde, une différence majeure, qui change absolument l'atmosphère religieuse des termes qu'on prétend comparer et, pour une grande part, assimiler. Le contexte moral, commandé lui-même par la foi en un Dieu Père, tout-puissant, mais aussi très saint, visible aux seuls purs de cœur, agit sur le geste et la formule chrétienne, à la façon de ces signes déterminatifs qui assurent à un mot, dans plusieurs langues anciennes, une signification particulière, réservée, supérieure, divine ou royale. Toute contamination des pratiques anciennes de magie et de contrainte, de captation ou de surprise des forces divines, est exclue par le fait même.

Il n'en allait pas ainsi dans les mystères païens, même dans ceux qui étaient, de l'aveu général, les plus élevés, ceux d'Eleusis. M. Paul FOUCART, avec l'autorité que lui donne une vie consacrée à l'étude des Eleusinia, l'affirme ainsi dans son dernier ouvrage : « Parmi les témoignages qui nous sont parvenus sur la préparation aux mystères, il n'y a pas trace d'instruction ou de purification morale, pas de prescription pour expier ou réparer les fautes commises, pas d'exhortation à les éviter à l'avenir. La tâche des mystagogues consiste à débarrasser leurs disciples de toutes leurs souillures matérielles et à les maintenir en cet état de pureté jusqu'à l'initiation » (1).

Ouvrons maintenant nos livres chrétiens ; étudions ce que Jean, ce que Paul ont appris à l'école du Christ, et ce qu'ils nous répètent non seulement dans leurs catéchèses aux simples, mais quand « ils parlent sagesse entre initiés », comme dit magnifiquement saint Paul. C'est manifestement un autre monde, l'Esprit après la chair, la science de Dieu après les rudiments du monde, la lumière après les ténèbres, la vie après la mort, le réel après la figure. Assurément, ce que le mystère chrétien révèle, c'est bien ce que prétendaient révéler les mystères païens, la partie secrète, réservée, naturellement inaccessible, des choses divines. C'est, pour reprendre un mot employé à ce propos par des païens et des chrétiens, l'aventure pathétique de la divinité. Mais, au lieu de fables grossières, filles de

(1) *Les Mystères d'Eleusis*, in-8°, Paris, Picard, 1914, p. 289, 290. Voir aussi les pénétrantes réflexions de Maurice BRILLANT, dans ses *Mystères d'Eleusis*, Paris, Renaissance du livre, [1920], p. 172 *sqq.* ; 184 *sqq.*

conceptions naturistes tournées en mime ou en histoire, et mères d'épisodes luxuriants, aux contours mal définis, nous avons un point de départ net, daté, sobre, pleinement historique, le fait du Christ Jésus de Nazareth. Au lieu de pratiques violentes, excitantes ou amorales, au lieu d'une purification toute rituelle et d'un espoir d'immortalité sans gage certain, nous avons une fontaine de pureté, un principe nouveau et les arrhes données par l'Esprit de la vie qui ne finira pas.

De cette puissante nouveauté, les prédicateurs du Christ ont pleinement conscience, et leurs disciples, venus de la gentilité, tout autant. Après l'énumération de crimes capitaux : impudicité, idolâtrie, adultère, mollesse, sodomie, vol, calomnie et crapule, on peut leur dire : « Et voilà ce que vous étiez », encore que non pas tous. Mais c'est pour ajouter : « Mais vous avez été purifiés, sanctifiés, justifiés par le nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu » (I *Cor.*, VI, 9-12). Plus brièvement, et l'on ne saurait mieux finir cette étude que par un mot qui en résume l'essentiel : « N'ayez rien de commun avec eux. Jadis vous étiez ténèbres, mais vous voici devenus lumière dans le Seigneur. Vivez donc en fils de lumière. Le fruit de la lumière consiste en tout ce qui est bon, juste et vrai. Discernez ce qui plaît au Seigneur. N'ayez aucune part aux œuvres stériles des ténèbres. Prenez, au contraire, parti contre elles. Car ce qui se fait en secret par ces gens-là, c'est une honte d'en parler seulement » (*Ephes.*, V, 8-13).

BIBL. — Outre les leçons précédentes, dans *CRSER*, B. ALLO, *L'Evangile en face du syncrétisme païen*, in-12°, Paris, Bloud, 1910 ; *L'Apocalypse*, in-8°, Paris, Gabalda, 1921 — E. de BACKER, *Sacramentum*, in-8°, Paris, Picard, 1911 — Alb. VALENSIN, *Jésus-Christ et l'histoire comparée des religions*, in-12°, Paris, Lecoffre, 1912 — E. KREBS, *Das religionsgesch. Problem des Urchristentums*, in-8°, Münster i. W., Aschendorff, 1913 — M.-J. LAGRANGE, *Mélanges d'histoire religieuse*, in-12°, Paris, Lecoffre, 1915 ; et *RB*, 1919, t. XVI, p. 157-217 ; 419-480 ; 1920, t. XVII, p. 420-446 — E. JACQUIER, *Mystères païens*, dans *DAFC*, 1920, t. III, col. 964-1014 — F. J. DOELGER, *Sol Salutis*, in-8°, Münster i. W., Aschendorff, 1920 ; *Ichthys*, in-8°, Freiburg i. B., Herder, t. I, 1910, Münster i. W., Aschendorff, t. II et III, 1922. — Bibliographie plus complète et indication des auteurs non catholiques, dans *BZ*, *RSPT*, *Biblica*, *ERE* (1918, t. IX, s. v. *Mysteries*) et dans *Harvard Theological Review*, octobre 1921, t. XIV, p. 287-367 (G. KRUEGER) ; avril 1922, t. XV, p. 196-216 (H. WINDISCH).

Séance de clôture

Pour la dernière séance, prennent place sur l'estrade M. Mr. Vonk de Both, bourgmestre, M. Sanders, curé du Sacré-Cœur, M. Mercx, président de la Société *Ons Brabant*.

Les premières chaises sont occupées par MM. les échevins.

Le R. P. Schmidt, en une brillante improvisation, constate le succès complet de la *Semaine* et remercie tous ceux qui ont contribué à l'assurer, organisateurs, conférenciers, auditeurs, sans oublier les dames de la ville qui dirigeaient le service du buffet. Les cigares exquis qu'elles offraient, leur discrète affabilité, observe-t-il, n'ont pas été sans contribuer à la cordialité des relations. On applaudit.

« La renommée de Tilbourg, conclut-il, faisant allusion au caractère cosmopolite de l'assemblée, se trouvera bientôt portée jusqu'aux extrémités de la terre. »

Un jésuite du Tche-ly Sud-Est, le R. P. Tchao, en quelques phrases chinoises — qu'il a l'obligeance de traduire — en confirme pour sa part la promesse au grand mandarin du lieu.

M. Mercx dit l'impression profonde produite sur ses concitoyens par l'effort scientifique dont ils ont été témoins, le réconfort que leur ont apporté certaines solutions aussi simples que solides, et promet en leur nom d'appuyer par la prière l'œuvre si méritoire des savants qu'ils ont admirés.

Le R. P. Pinard de la Boullaye communique ensuite aux Semainiers les suggestions et les décisions du *Comité international* qui peuvent les intéresser.

« Bien que votre patience, au cours de ces laborieuses journées, ait été inlassable, MM., et votre bienveillance à l'égard des conférenciers vraiment sans limites, j'essaierai de ne pas abuser de l'une et de l'autre en ces derniers instants.

« Et d'abord, vous serez heureux d'apprendre que le *Comité*

directeur s'est agrégé cinq conseillers dont vous avez pu apprécier la haute compétence : pour l'Allemagne, M. le Professeur Dr. G. WUNDERLE — pour l'Autriche, M. le Professeur Dr. JUNKER — pour la France, le R. P. de GRANDMAISON — pour l'Italie, le R. P. GEMELLI, recteur de l'Université de Milan — pour la Yougoslavie, M. le Professeur Dr. EHRLICH.

« Quant au lieu de la prochaine session, que l'on espère tenir dans deux ou trois ans, le *Comité* a jugé imprudent, en raison de la situation internationale et avant d'avoir pris des informations plus précises, de fixer d'ores et déjà son choix entre les diverses villes qui lui ont adressé des invitations.

« Comme matière d'étude, pour la partie spéciale des cours, il lui a paru opportun d'adopter 1° le sentiment de la culpabilité (*das Schuldbewusstsein*), 2° l'idée de rédemption (*der Erlösungsgedanke*), 3° les mystères (*die Mysterienreligionen*). Les trois questions ont entre elles des rapports étroits et sont, à quelques égards, au premier plan des préoccupations actuelles. Bien que la troisième ait été déjà abordée dans la présente session, il ne sera pas sans utilité d'y revenir, pour compléter l'enquête et approfondir les solutions.

« En ce qui concerne l'organisation matérielle, on a décidé de diminuer le nombre des conférences, pour laisser plus de temps aux consultations privées d'étudiants à professeurs et aux délibérations en groupes. On a aussi l'intention de faire une place plus large aux conférences pratiques, dont vous avez applaudi un modèle dans la communication de M. BOUYSSONIE sur la technique des fouilles.

« Bon nombre de Semainiers ayant exprimé ce désir que les Secrétaires leur fournissent à l'occasion les conseils et les renseignements utiles à leurs travaux, ceux-ci se mettent volontiers à leur disposition, dans les limites de leur compétence.

« Quant aux suggestions que le *Comité* croit devoir vous adresser, MM., elles se résument dans ces quelques mots : favoriser de toutes vos forces le travail scientifique.

« La nécessité de cette conduite est évidente, pour l'honneur de l'Eglise catholique d'abord, qui doit continuer à avoir des représentants de premier rang dans toutes les branches du savoir — et dans l'intérêt des âmes ensuite, parce que la science qui se constituera sans nous infailliblement sera exploitée

contre nous, faute d'hommes qui imposent à l'attention certains faits trop habituellement négligés ou ignorés par d'autres savants, qui répondent aux objections de nos adversaires avec une autorité suffisante et qui puissent donner à notre jeunesse cette première initiation dont l'influence est souvent décisive. Dieu nous garde de déprécier l'apostolat pratique ! Il est indispensable et nous lui devons, n'est-il pas vrai, au milieu de nos études arides, les consolations les plus profondes de notre vie. Mais vous n'avez pas besoin qu'on vous démontre combien funeste serait cette tactique — ou plutôt cette absence totale de tactique — qui consisterait à déclamer contre les erreurs, loin de ceux qui les propagent, et à réconcilier avec l'Eglise, comme au hasard des circonstances, les gens fatigués des vains plaisirs ou lassés par la fausse science, sans porter jamais d'attaques au plein centre et à la tête des forces adverses. De cette défensive timide, de ces escarmouches d'arrière-garde, de ces conversions de traînards, quel effet puissant pourrions-nous attendre ! Le seul moyen de ruiner la fausse science, de désabuser ceux qu'elle fascine, c'est de promouvoir la vraie, la plus impartiale, la plus objective, la seule qui s'impose et qui dure. Si l'on nous accuse de faire en cela de l'apologétique, laissons dire. Puisque nous voulons la science la plus sévère, ceux-là seuls se sentiront visés par nos ambitions qui auront conscience de viser eux-mêmes autre chose que la Science pure et de faire par conséquent, pour leur compte, une autre apologétique et moins avouable. Si nous ne demandons rien de plus que l'application des règles critiques admises en tout autre domaine, qui peut d'ailleurs nous reprendre de vouloir que la Science serve non seulement à gorger les esprits de savoir, mais encore à les conduire à Dieu ?

« Par quoi doit se traduire l'application de cette tactique ?

« — Par le travail sérieux, pour tous ceux d'entre nous qui publient ou qui enseignent : faire lentement pour faire bien. Tous les vrais apôtres, peut-on dire, ont soutenu leur courage par cette devise : « une âme vaut une vie ». Puisque ce sont les bons livres qui décident du progrès de la vraie science, est-il exagéré pour nous, hommes d'étude, de la traduire à notre usage par celle-ci : « un bon livre vaut une vie » ?

« Ceux qui n'ont pas cette vocation spéciale doivent au moins

aider au bon travail. Un moyen à la portée de tous est d'attirer de généreuses subventions aux érudits et aux revues catholiques. Parmi ces dernières, il me sera bien permis, MM., — je parle ici en mon nom personnel, mais je suis sûr d'avoir l'approbation du *Comité* et la vôtre — de nommer au premier rang l'*Anthropos*. Tel directeur d'une revue rivale la nomme « une revue de missionnaires ». Pour dédaigneuse qu'elle soit dans la pensée de celui qui l'emploie, l'expression ne nous déplaît pas, car c'est assurément dans une large mesure aux contributions si soignées et si documentées des missionnaires qu'elle doit le témoignage que lui rendait récemment un bibliographe éminent : « dans son domaine, elle n'a point de supérieur » (1). (Applaudissements). Laissez-moi citer encore la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, dont vous avez pu apprécier les excellents bulletins, les *Recherches de science religieuse* et la dernière venue, la *Revue d'ascétique et de mystique*, indispensable pour les études de psychologie religieuse.

« Enfin, MM., puisque nous parlons des œuvres que peut subventionner utilement la charité catholique, ne convient-il pas de nommer la *Semaine d'ethnologie religieuse* ? Elle est loin de se croire la plus importante ; mais vous savez si son initiative est utile. Or, elle est plus riche de bonnes intentions que de rentes et elle ne peut espérer rencontrer à chaque session, pour subvenir à ses besoins, des Tilbourgeois ! Ne se trouverait-il pas, si on éclairait sa générosité, quelque millionnaire qui voulût attacher son nom à sa fondation, comme l'ont fait en d'autres cas les Carnegie, les Nobel et tant d'autres ?...

« Il ne me reste plus, MM., qu'à remplir un devoir de reconnaissance.

« Tout à l'heure, avec une conviction et une chaleur que vous partagiez tous, le R. P. Schmidt a exprimé notre gratitude envers tous ceux qui nous ont secondés. D'accord avec lui, je vous invite à la faire monter plus ardente vers le premier de nos bienfaiteurs, Celui qui a dit : « Aimez-vous, comme je vous ai aimés », dont la charité rayonne sur toutes les nations sans distinction et qui pria, à la veille de sa mort, pour que toutes

(1) « *Within its own sphere, and as supplying scientific expositions of the culture distinctive of primitive peoples, it has no superior* » ; L. H. Jordan, *Comparative Religion*, in-8°, Londres, Milford, 1915, p. 472

les âmes ne fissent qu'une âme, comme son Père et lui ne font qu'un, « *ut sint unum, sicut ego et tu unum sumus* ».

« Vos Secrétaires, MM., dans la préparation de la *Semaine*, ont cherché à assurer avant tout ce point capital : que tous les travailleurs, séculiers et réguliers, que toutes les congrégations religieuses, que toutes les nations pussent se sentir ici dans une atmosphère de paix et de charité. Mais que peuvent les efforts de l'homme sans la bénédiction du ciel !

« C'est le secours sensible du Dieu d'amour qui a écarté de nous les perturbateurs conscients et inconscients, qui a inspiré à chacun les procédés les plus délicats, qui a marqué enfin notre *Semaine* du sceau des œuvres divines : « *in hoc cognoscent quia discipuli mei estis, si diligitis invicem* ».

« Vous avez tous admiré, près d'ici, cette belle statue du Sacré-Cœur, sur le socle de laquelle sont gravés en lettres d'or ces trois mots : REGI SUO CIVES. Vous avez applaudi à cet acte de foi et de piété. Mais nos chers amis, les catholiques de Tilbourg, savent bien que *leur* roi est *notre* roi. C'est d'ailleurs ce qui leur a permis de nous aimer, avant même de nous connaître. C'est aussi ce qui nous permet de nous aimer, malgré les divergences de vues qui peuvent subsister entre nous.

« Daigne ce roi bien aimé nous remplir de science et d'amour, pour que nous puissions gagner à son royaume les nations de la terre et les réunir toutes, non pas dans un internationalisme laïque, lamentable utopie, mais dans la charité chrétienne, *ut sit Deus omnia in omnibus* ! »

Cette péroraison est longuement applaudie.

M. le Bourgmestre de Tilbourg, qui préside, se lève alors. Dans les termes les plus cordiaux, il remercie la *Semaine* de l'honneur qu'elle a fait à la cité, s'excuse encore une fois de n'avoir pu la fêter comme il l'aurait souhaité et termine en formulant l'espoir qu'elle reprendra dans quelques années le chemin de la Hollande. Au nom de Tilbourg, le dernier mot qu'il lui adresse est un chaleureux « au revoir ! »

Les Semainiers se rendent ensuite à l'église du Sacré-Cœur, pour le salut solennel de clôture, donné par M. SANDERS.

La cérémonie achevée, quand les orgues se sont tues, ils récitent trois *Pater*, trois *Ave* et le *De profundis* pour le R. P. BOUVIER et pour tous les membres décédés depuis la der-

nière session. Le R. P. SCHMIDT en avait suggéré l'idée, dans son allocution inaugurale. « Enfants de différentes nations, avait-il dit, mais fils d'une même Mère, l'Eglise catholique, nous réaliserons au cours de nos séances ce qu'écrivait le bon Père BOUVIER, en tête de sa dernière lettre : *Par Christi !* Nous le réaliserons une dernière fois, avant de nous séparer ».

La *Semaine* se termine par cet acte de charité.

Epilogue

Mis au courant des publications qui se groupent autour de l'*Anthropos* et des travaux de la *Semaine d'ethnologie*, le SOUVERAIN PONTIFE a fait exprimer au R. P. SCHMIDT, par l'entremise de Mgr. MARCHETTI, ancien Nonce apostolique à Vienne, actuellement Secrétaire de la Propagande, son désir d'être informé directement par lui de ces divers sujets. Par deux fois, le 23 et le 25 avril de l'année courante, le R. P. SCHMIDT a été reçu en audience privée.

Au cours de ces entretiens, SA SAINTETÉ a manifesté plusieurs fois le vif intérêt qu'elle portait aux recherches scientifiques concernant l'histoire des religions. De manière toute spéciale, elle a insisté sur la nécessité urgente d'étudier de près certains groupes de non-civilisés voués à une disparition prochaine. Parlant de la *Semaine*, « l'œuvre n'est pas seulement utile, a-t-elle dit ; elle est nécessaire, aux temps présents. » Elle a daigné enfin confirmer expressément son désir de voir tenir la prochaine session à Milan, dans cette *Université du Sacré-Cœur* qu'elle a fondée, avant son élection au Souverain Pontificat. L'idée que lui soumit le R. P. SCHMIDT de faire coïncider la session avec le *Jubilé* de 1925 et avec l'*Exposition des Missions*, qui doit s'ouvrir à Rome la même année, reçut sa pleine approbation.

Le Comité international ne peut que déférer avec empressement et gratitude aux vœux de SA SAINTETÉ. Les offres généreuses du R. P. GEMELLI, Recteur magnifique de la dite Université, et son industrieuse activité lui donnent d'ailleurs d'ores et déjà le meilleur espoir de pouvoir tout organiser pour la plus grande commodité des Semainiers.

Dieu aidant, la IVe session aura donc lieu, en 1925, probablement en septembre, à Milan.

APPENDICE

Les cercles culturels

Un tableau publié à Moedling, en juillet 1923, sur le plan de celui qu'on trouvera plus haut, p. 76, introduit un type nouveau (G) et précise la pensée du R. P. SCHMIDT sur quelques points.

Nous en reproduisons ici les données, en distinguant ce qui concerne le régime économique (Ec.), l'organisation sociale (Soc.), la religion (Rel.), l'aire de diffusion (Diff.).

Les minuscules *a, b, c, d, e, f,* désignent les cercles établis par MM. GRAEBNER, ANKERMANN et FOY ; voir plus haut, p. 76.

Les chiffres renvoient aux pages du présent compte rendu. Ces références sont à compléter par celles que donnent les tables alphabétiques pour chaque fraction de territoire ou chaque institution appartenant au même cercle. Elles ne sauraient toutefois, même par leur ensemble, suppléer à un exposé méthodique du sujet, qu'on devra naturellement demander aux ouvrages récents : Fr. GRAEBNER, *Ethnologie,* (dans P. HINNEBERG, *Die Kultur der Gegenwart,* p. III, sect. v, *Anthropologie*), in-8°, Leipzig, Teubner, 1923, p. 447-521 ; W. SCHMIDT et W. KOPPERS, *Voelker und Kulturen,* in-4°, Regensburg, Habbel (en cours de publication), p. I, c. II, p. 79 sq. ; p. II, c. III, p. 158 sq.

I. Urkulturen.	A	Exogam-monogamistischer Kulturkreis
	B = *a*	Exogam-geschlechtstotemistischer Kulturkreis
	C = *b*	Exogam-gleichrechtlicher Kulturkreis
II. Primärkult.	D = *c*	Exogam-vaterrechtlicher Kulturkreis
	E = *d*	Exogam-mutterrechtlicher Kulturkreis
	F	Vaterrechtlich-grossfamilialer Kulturkreis
III. Sekundärkult.	G	Totemistisch-mutterrechtliche Mischkultur
	H = *e*	Freimutterrechtlicher Kulturkreis
	I = *f*	Freivaterrechtliche Kulturen

Pour la distinction des civilisations *archaïques,* « primitives, au moins au sens qu'on ne leur connaît pas de devancières », *primaires, secondaires,* voir plus haut, p. 57, 232-233.

A. — Cercle exogamo-monogame.

Ec. — Petite chasse.

Soc. — Monogamie ; exogamie locale.

Rel. — Monothéisme.

Diff. — Pygmées et pygmoïdes.

Cf. : généralités, 57-8 ; formes préhist., 205, 213 (208-10) ; croyances, 97, 233 ; sacrifices, 233-5, 238-9, 240-1, 247-50.

B. — Cercle exogame à totémisme de sexe [ou *tasmanien*].

Ec. — Petite chasse.

Soc. — Monogamie ; exogamie locale.

Rel. — Monothéisme.

Diff. — Tasmanie, fractions du S.-E. australien.

Cf. : généralités, 57-8 ; formes préhist., 205 ; croyances, 97 ; sacrifices, 233-5, 238-9 ; initiations tribales, 331-2, 371 (356-7, 363-70).

C. — Cercle exogame à droit paritaire [ou *du boomerang*].

Ec. — Petite chasse.

Soc. — Droits égaux de l'homme et de la femme ; exogamie locale.

Rel. — L'ancêtre tribal conçu comme Etre Suprême ; mythologie lunaire à orientation masculine.
Diff. — Fractions de l'Australie, régions des sources du Nil, Inde, Amérique mérid. et septentr.
Cf. : généralités, 57-8, 318, 332 ; préhist., 205 ; croyances, 332 ; sacrifices, 233-5, 238-9, 270-1 ; initiat., 332, 371 (357-8, 363-70), 353.

D. — Cercle patriarcal-exogame [ou *totémiste*].

Ec. — Grande chasse.
Soc. — Clans totémistes exogames ; droit paternel ; classes d'âge.
Rel. — Etre Suprême, le Soleil (masculin) ; adoration de la Nature et magie.
Diff. — Certains territoires de l'Océanie, de l'Inde, de l'Afrique, de l'Amérique et de l'Europe (préhistorique).
Cf. : généralités, 58, 59, 60 ; préhist., 212 (205, 206) ; totémisme, 96 ; sacrifices, 238 ; initiat., 333, 371 (363-70), 353.

E. — Cercle matriarcal-exogame [ou *matriarcal*].

Ec. — Petite agriculture.
Soc. — Deux classes de mariage exogames ; droit maternel ; soc. secrètes d'hommes.
Rel. — Etre Suprême, la Lune (féminine) ; animisme ; culte des ancêtres.
Diff. — Spécialement, certains territoires de l'Océanie et de l'Amérique sept.
Cf. : généralités, 58, 60-1 ; préhist., 213 (206, 207) ; croyances, 97 ; sacrifices, 238 ; initiat., 334, 371 ; soc. secrètes, 95, 334-6, 353-4.

F. — Cercle patriarcal à grandes familles [ou *des nomades*].

Ec. — Elevage du bétail ; vie nomade.
Soc. — Grandes familles patriarc. ; droit paternel renforcé ; droit d'aînesse.
Rel. — Etre Suprême, le Ciel (souvent avec dieux subalternes).
Diff. — Asie intérieure, Turco-tartares, Indo-européens, Sémito-hamites.
Cf. : généralités, 58-9 ; sacrifices, 239-40, 241, 305.

G. — Civilisation mixte totémistico-matriarcale.

Ec. — Produit de $D + E$ — Mélange de la petite agriculture et de la grande chasse.
Soc. — Prédominance du droit soit paternel, soit maternel ; fratries.
Rel. — Etre suprême, le Soleil. Ancêtre tribal (masc. ou fémin.), la Lune.
Diff. — Mer du Sud, Australie, Amérique du Nord, etc.
Cf. : général., 61 ; croyances, 339 ; sacrif., 239 ; soc. secrètes, 337-8, 339.

H. — Cercle matriarcal anexogame.

Ec. — Produit de $E + F$. Etage supérieur de la petite culture. Construction sur pilotis.
Soc. — Droit maternel, sans classes de mariage ; droit maternel libre ; chasse aux têtes ; couvade.
Rel. — Etre Suprême, le Ciel, époux de la Terre, qu'il féconde au printemps.
Diff. — Asie mérid., Mer du Sud, Afrique occid., etc.
Cf. : généralités, 61-5 ; préhist., 217 (214-16) ; croyances, 337 ; sacrifices, 239-40 ; soc. secrètes, 337, 338-9.

I. — Civilisations paternelles anexogames.

Ec. — Produit de D [$+ E$] $+ F$; alliance de l'élevage du bétail en grand et de l'agriculture ; emploi de la charrue.
Soc. — Droit paternel libre, sans exogamie de clan.
Rel. — Etre Suprême, le Soleil, époux de la Terre, qu'il féconde.
Diff. — Asie mérid. et orient., Polynésie, Soudan, les grandes civilisations (Egypte, Babylone), à leurs débuts, etc.
Cf. : généralités, 61-5 ; sacrifices, 239-40.

TABLES ALPHABÉTIQUES

I. Auteurs cités

On a ajouté aux noms des auteurs ceux de quelques personnalités en rapport avec la Semaine.

Les chiffres gras signalent les conférences des auteurs nommés.

Alès A. d', 428, 464
Allo B., 470
Andres F., 15, 16, **316**
Ankermann B., 41, 68, 76, 90, 96, 343.
Anrich G., 460
Aristophane, 447
Aristote, 183
Armani, 355
Arnoux A., 349, 355
Aust E., 316
Bachofen J. J., 32, 49
Backer E. de, 470
Barandiaran, J. M. de, **156-68**, 14, 16, 165, 168
Barth A., 286
Bartholomae Chr., 175
Bastian A., 85
Batiffol, Mgr. P., 460
Battaglia R., 218
Baudemunde, 160
Baudissin W. von, 302, 455
Baudrillart, S. G. Mgr. A., 126
Bauwens, 355
Bebel A., 85
Belot G., 142, 149, 152, 156
Bender H., 125
Berguer G., 196
Bernard, 355
Bernard J., 15, 16
Berthelon, 156
Berthelot du Chesnay, 355
Bery de Saint-Vincent, 157
Betham W., 157
Bey, 156
Bittremieux, 346, 355
Bleichsteiner R., 174
Boeckh A., 110
Bopp Fr., 99
Bork, 175
Bossuet, 183
Bouglé, 126
Boule M., 222, 228
Bousset W., 457, 459
Bouvier Fr., 28, 29, 30, 155, 475, 476
Bouyssonie A., 228
Bouyssonie J., **218-28**, 9, 14, 16, 228, 472
Boylan P., 293
Bréal M., 99
Breuil H., 218, 222, 226, 228
Bricout J., 468
Bridges Th., 316
Brillant M., 455, 469
Bros A., 13, 14, 17, 43, **125-56**, 156
Brou A., 14, 17
Brown, 355
Buckland A. W., 85
Bugeau, 355
Buschan G., 40
Byhan A., 182
Caland W., 278, 286
Calonne, de, 355
Campbell D., 348, 355
Canesi A., 197
Capart J., 164
Carnegie, 474
Carnoy A.-J., **112-25**, **272-86**, 14, 17, 115, 125, 164, 287
Casartelli, S. G. Mgr. L., 13
Caspari O., 49
Ceston J. M., 355
Charencey, H. de, 156
Cheyne T. K., 459
Christaller J. G., 182
Claparède E., 191, 196
Clemen C., 460
Clément d'Alexandrie, 448
Cœurdoux G. L., 99, 112
Colas L., 160
Colle F., 348, 355
Columbanus, 274
Comte Aug., 49, 125, 142

Condorcet, 49
Conrady A., 106, 111
Cotton P., 268
Cox W., 99
Craig A., 297
Cumont Fr., 431, 437, 438, 439, 440, 455, 460, 462, 463
Curtiss S. I., 302, 312
Czarnowski S., 126, 146, 156
Dale M., 266
Dalman G., 311, 312
Darmesteter J., 106
Darwin Ch. R., 316, 317, 328
De Caluwe J., **441-55**, 15, 17
Déchelette J., 228
Deimel A., 291
De Jonghe E., **340-55**, 352, 355, 13, 15, 20
Delacroix H., 188, 198
Delehaye H., 460
Delhaise, 349, 355
Delitzsch Fr., 291, 294
Dennett R. E., 269
Denys l'Aréopagite, 433
Deploige, Mgr. S., 156
De Witte Al., 355
Dhorme P., 29, 295, 298, 299
Diepen, S. G. Mgr., 9, 30
Dieterich A., 440, 453
Diodore, 307
Dixon R., 37
Doelger F. J., 460, 464, 470
Dottin G., 125
Douceré V., 164
Doumergue E., 196
Drexel A., **169-82**, 14, 18, 171, 175, 176, 177, 182
Duhr J., **455**, 15, 18
Dupuis Ch. Fr., 458
Durkheim E., 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 136, 138, 140, 141, 142, 143, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 197, 230
Echalar, 163
Ehrenreich P., 33
Ehrlich L., **356-71**, 13, 15, 18, 368, 472
Eitrem S., 315
Engelkemper W., 310
Engels Fr., 85
Erman A., 178
Eschyle, 467, 442
Exteens, 228
Faber H., 196
Farnell L. R., 315
Fauconnet P., 126, 127, 137, 156
Feist S., 114, 117, 125
Finck Fr. N., 111
Firmicus Maternus, 466
Fischer E., 144
Fita, 162
Flournoy Th., 194, 196, 197
Forchhammer P. W., 99
Foucart G., 40
Foucart P., 442, 445, 448, 449, 451, 452-4, 455, 459
Fowler W. W., 316
Foy W., 76, 96
Frank C., 298, 299
Frazer J. G., 36, 63, 64, 155, 230, 241, 242, 352, 453, 461
Freud S., 197, 199
Fritsch G., 235
Frobenius L., 41, 68, 89, 92, 353, 355
Froebes J., 196
Gannon J., 13
Gardner P., 459
Gasparri, S. E. le Card., 9
Geerts G., 7, 13, 19, 27, 28
Gehrich G., 455
Gemelli A., **197-203**, 13, 14, 19, 192, 197, 472, 476
Gernet, 126
Gillen F., 153, 361, 366, 371
Girgensohn K., 192, 198
Goblet d'Alviella E., 455
Goldenweiser A. A., 37, 54
Gougaud, 29
Graebner Fr., 41, 68, 70, 76, 81, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 98, 354, 371, 477
Graillot H., 455
Grandmaison, L. de, **456-70**, 13, 15, 19, 196, 472
Gressmann H., 300
Grill J., 440
Grimm, 112, 274
Grosse E., 84, 85, 86, 93, 94, 97
Gruppe O., 455
Guimaraens, F. da Costa, 197
Gunkel H., 459
Gusinde M., 317, 318, 324
Haddon A. C., 96
Hahn E., 85
Hahn Th., 235
Hardy E., 286
Harnack A., 427, 428, 440

Hartmann M., 315
Hatch E., 459
Hehn J., **287-301,** 15, 20, 166, 292
Heiler Fr., 243, 247
Heiner Fr., 197, 199
Hennemann, 269
Henry J., 351, 355
Henry V., 278, 286
Hepding H., 455
Herder, J. G. von, 49
Hérodote, 272, 284, 444
Hillebrand E., 218
Hillebrandt A., 286
Hippolyte (saint), 449
Hirt H., 99, 117, 125
Höffding H., 196
Hofmayer W., 235
Hollis A., 355
Homère, 442, 443, 444, 445
Hommel Fr., 311
Hopkins E. W., 286
Howitt A. W., 331, 356, 357, 358, 363, 364, 365, 367, 369, 371
Hrozny Fr., 175, 177
Hubert H., 230, 236
Huby J., 441
Hucbalde, 160
Huebner, 168
Huesing G., 175
Humboldt, A. von, 181
Husserl E. G., 246
Isocrate, 448
Jacquier E., 459, 470
James W., 197, 200
Janet P., 197
Jastrow M., 296
Jaussen A., 302, 303, 304, 309, 312, 314
Jean (saint), 462, 463, 464, 465, 467, 469
Jensen P., 289, 459
Jeremias A., 452-4, 455
Jeremias J., 293
Jérôme (saint), 435
Jevons F. B., 230
Jones W., 99, 112
Jordan L. H., 196, 474
Joyce, 355
Junker H., **414-26,** 13, 15, 20, 178, 426, 472
Junod H. A., 235
Justin (saint), 438, 439, 440
Keith A. B., 287
Kennedy A. A., 460
Kingsley M. H., 355
Klameth G., **301-15,** 15, 21
Klauber E. G., 296
Koffka K., 198
Koppers W., **81-98, 316-28,** 14, 15, 21, 43, 56, 75, 81, 82, 92, 94, 96, 97, 98, 304, 324, 331, 477
Krause Fr., 41
Krebs E., 470
Kreglinger R., 461
Kreichgauer D., **399-414,** 15, 21, 414
Kristen F., 365
Kroeber A. L., 36, 52, 97
Krueger G., 470
Kuelpe O., 192, 196, 200
Kuhn Ad., 99, 109, 111
Ladeuze, Mgr. P., 13
Lafitau Fr., 8, 60
Lagrange M.-J., 29, 106, 302, 307, 313, 455, 459, 462, 468, 470
Lake K., 459
Lampridius, 165
Lang A., 31, 33, 34, 39, 453
Laotse, 413, 414
Lasch R., 40, 352
Laurence J., 319
Lebreton J., 460, 463
Leisegang H., 457, 463
Lemonnyer A., 13, 29
Leonhardi, M. von, 362, 364, 366, 371
Lepsius R., 182
Le Roy, S. Gr. Mgr., 13, 29, 267
Lesquien A., 178
Leuba J. H., 33, 196, 197
Lévy-Bruhl L., 126, 153, 156, 197
Lietzmann H., 439
Loisy A., 153, 231, 438, 439, 440, 441, 455, 456, 459, 461, 462, 463
Loupias, 241
Lowie R. H., 41, 53, 54, 97
Luzel, 164
Macdonell A. A., 287
Machen J. G., 460
Mader E., 314
Mac Lennan J. F., 32, 49
Maes, 355
Mainage Th., 29, 199
Mangenot E., 463
Mannhardt W., 453
Marchetti, Mgr., 476
Maréchal J., 196
Marquardt J., 316

Marrevec, 355
Martindale C., 441
Mathews H., 358, 371
Mauss M., 127, 134, 135, 137, 143, 144, 145, 156, 230, 236
Meier J., 373, 376, 381
Meillet A., 99, 102, 106, 107, 111, 125
Meinhof C., 182, 352
Menghin O., **203-18,** 14, 22, 90
Mercier, S. E. le Card., 5, 12, 13
Mercx J. K., 7, 22, 471
Merker M., 355
Meyer Ed., 352, 461
Michelet G., 156
Michelis, E. de, 125
Mogk E., 272
Moret A., 426
Morgan L. H., 32, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 84, 85, 86
Moritz B., 307
Mortier F., 13, 22
Moulton J. H., 287
Muellenhoff C., 99
Mueller Max, 99, 109, 118, 140, 181
Munnynck, M.-P. de, 196
Murisier E., 197
Musil A., 302, 303, 304, 306, 309, 314
Nielsen D., 307, 313
Nieuwenhuis A. W., 39
Nil (saint), 302, 307, 308, 310, 311, 314
Nilsson M. P., 315
Nobel, 474
Norden Ed., 316
Obermaier H., 204, 218, 222
Oesterreich K., 35
Oldenberg H., 109, 276, 280, 286
Parker K. L., 358, 367
Parkinson R., 381, 383
Parodi D., 133, 136, 156
Pascal Bl., 183
Passarge, 352
Patterson L., 441
Paul (saint), 458, 459, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 469, 470
Pausanias, 445
Peschel O., 50
Pettazzoni R., 38
Peyrony, 228
Pfister Fr., 316
Pfleiderer O., 459
Philon d'Alexandrie, 463
Picaud A., 163
Pictet Ad., 99, 115, 116
Pie XI, Sa Sainteté, 9, 476
Pinard de la Boullaye H.,**67-81, 98-111**, **182-96,** 7, 13, 14, 15, 23, 29, 30, 43, 68, 75, 81, 106, 111, 196, 458, 464, 471
Platon, 183
Ploix Ch., 99, 109
Plutarque, 448, 465, 467
Pogge, 355
Pollera A., 241
Porphyre, 435, 436
Prat F., 463
Preuss K. Th., 34
Prudence, 160
Prunner, 156
Pythagore, 285
Ramsay W., 460
Ratzel Fr., 41, 50, 68, 87, 88
Raum, 260
Ravaisson F., 462
Reche, 267
Reinach S., 230, 460
Reinisch L., 169, 182
Reitzenstein R., 457, 459, 462, 463
Renan E., 427
Reuterskiöld E., 96
Rhode E., 455
Rinn L., 182
Risco, 160
Rivers W. H. R., 50, 51, 52
Roeck Fr., 410
Roese, 440
Roscher W., 85
Rossi, J.-B. de, 438
Roth H.-L., 85
Roth W. E., 360, 361, 371
Rousseau J.-J., 49
Sacaze J., 168
Sachau E., 298
Salvatorelli L., 455
Salviac, 241
Sanda A., 301, 15, 23
Sanders, 23, 27, 471, 475
Sapir E., 41
Saussure, F. de, 111
Schaefer H., 426
Schebesta P.,**258-71,** 14, 23
Schlegel Fr., 112
Schmidt W., **31-47, 48-67, 229-44, 329-40,** 5, 9, 13, 14, 15, 23, 27, 30, 35, 43, 51, 52, 56, 68, 69, 75, 76, 81, 90, 91, 92, 94, 95, 98, 106,

111, 155, 181, 205, 212, 213, 217, 230, 231, 233, 235, 243, 246, 247, 308, 314, 315, 318, 331, 356, 364, 366, 368, 369, 371, 471, 474, 476, 477
Schneider W., 235
Schrader O., 99, 115, 117, 125, 272, 273, 275
Schrijnen J., 13, 14, 23
Schrijnen S., 125
Schroeder, L. von, 32, 125, 276
Schurtz H., 49, 50, 82, 330, 334, 352, 355
Schweizer, 355
Segond J., 198
Seler E., 37, 414
Seligman Ch. G., 235
Sergi A., 182
Sethe, 178
Showermann G., 455
Smith Rob., 144, 229, 250, 302, 306, 308, 310, 311, 314
Smits, 8
Söderblom N., 34
Spencer B., 153, 361, 365, 366, 370, 371
Spencer H., 36
Spenger, 312
Staehlin W., 198
Stanton V. H., 460
Starbuck E. D., 186
Starcke C. V., 50
Stengel P., 315
Stern W., 196
Strabon, 159, 160
Strehlow C., 153, 362, 364, 366, 371
Stuebe R., 302
Swanton W. H., 36, 52, 97
Tacite, 273
Tchao F.-X., 471
Tertullien, 437, 438, 439, 440, 441
Thouless R. H., 196
Thureau-Dangin Fr., 288, 295
Torday, 347, 355
Toutain J., 428, 429, 440, 455, 460
Trilles H., 29
Tromp, 316
Tylor E. B., 36, 50, 229, 236, 253
Ungnad A., 300
Urroz E., 168
Usener H., 437
Valensin Alb., 470
Vallée Poussin, L. de la, 287
Van Crombrugghe C., **427-41**, 13, 15, 24
Van den Bon, 355
Van der Meiren, 355
Van Gennep A., 80, 155, 353, 355
Van Ginneken J., 106
Van Leeuwen J., 8
Van Puyenbroeck, 8
Van Wing, 355
Vénard L., 468
Viegen J., **384-99**, 14, 15, 25
Vinson J., 111, 165
Virchow, 355
Vogt, 156
Voltaire, 101
Vonck de Both, 8, 471, 475
Webster H., 330, 352, 355, 364, 370, 371
Weiss J., 459
Wellhausen J., 301, 306, 307, 308, 311, 312
Wendland P., 439, 459
Westermann D., 182, 235
Westermarck Ed., 50, 62, 242
Wetter G. P., 457
Weule K., 352
Whitney W. D., 111, 178
Wide S., 315
Wilken G. A., 229, 236
Winckler H., 174
Windisch H., 470
Winthuis J., **372-84**, 15, 26
Wissler C., 97
Wood, 286
Wunderle G., **244-58**, 13, 14, 26, 196, 198, 472
Wundt W., 50, 197, 230, 231, 236, 240, 352, 439
Wyels, de, 13
Zimmern H., 293, 294, 296, 298, 300
Zoroastre, 278, 285

II. Dieux et Héros.

Abelioni, 161
Açvins, 121, 275
Adityas, 120
Adonis, 452, 455, 461

Ageion, 161, 162
Agni, 275, 276, 281, 283
Aherbelste, 161
Ahriman, 431
Ahura Mazda, 120, 276
Aiolos, 120
Alandestus, 161
Alar, Alardessis, 161
Altjira, 364
Andarte, 161
Andosso, 161
Anubis, 416, 418, 419
Aphrodite, 452
Apollon, 120, 123, 410
Arbalax, 161
Arixe, 161
Arthe, 161
Astarté, 293
Asto Ilunno, 161
Athèna, 120, 122
Atnatu, 364
Attis, 455, 461, 466, 468
Ausôs, 121
Baelisto, 161
Baesserte, 161
Baigoriso, Baicorrixo, 161
Baioso, 161
Bassei, 161
Bau, 288
Bayame, 34, 359, 360, 364, 367, 368, 369
Beisirisse, 161
Biamban, 357, 358, 365, 367
Bomos, 309
Boobardy, 359, 366
Brimo, 449
Çiva, 283
Coré, 443, 446, 448, 452, 454
Coyote, 36, 37
Cybèle, 455, 467, 468
Daho, 161
Daramulum, 357, 358, 364, 365, 366, 368, 369
Déméter, 337, 441, 443-4, 448, 449, 450, 451, 452, 454
Dionysos, 446, 447, 452, 455, 466, 468
Dioscures (les), 121, 275
Dyâus pitar, 106, 119-20, 122, 163
Erdelati, 161
El, 106, 109
Ele, 161
Ellil (Enlil), 297
Erditse, 161
Erensuge, 168
Erge, 161
Ereskigal, 298
Esmoun, 455
Faunus, 123
Flora, 123
Frey, 273
Garri, 161
Gaueko, 168
Gayandi, 365
Girru-Nouskou, 297
Gunanbeely, 359
Halios Gerôn, 122
Hécate, 123, 431
Hélios, 120, 121, 410
Herauscorrtsehe, 162
Hercule, 122, 161
Hermès, 120, 293, 464
Hestia, 275
Horus, 164, 416, 417, 418, 419
Iauchos, 447
Idiatte, 161
Iluberrixo, 161
Ilumbero, 161
Indra, 280, 281, 283
Ireltxo, 168
Iscitto, 161
Ishtar, 292, 293
Ishoie, 266
Isis, 415, 416, 418, 419, 420, 422, 423, 451-2, 467
Jahvé, 309, 310
Jainko, 163
Janus, 123
Jaungoiko, 160, 163
Jupiter, 102, 106, 119
Kari, 233
Lahe, 161
Lares (dieux), 123
Larrasoni, 161
Laz, 289
Leheren, 161
Lelhunno, 161
Leza, 261, 266, 269
Lilissu, 295
Lukos, 122
Mardouk, 109, 288, 289, 290, 294, 410
Mari, 165-8
Mars, 161
Mazdâh, 119
Mavu, 267
Mimi, 122
Mithra, 120, 281 — ses mystères, 427-41 — influence prétendue sur le Christianisme, 459sq., 465, 466

Mulkali, 361
Mulungu, 261
Mungangaua, 357, 364, 365, 367, 369
Munibear, 366
Nana, 289
Nebo, 289
Nephthys, 418, 419
Nergal, 289
Ngnis, 122
Njoerdh, 273
Ngalabal, 369
Numbardy, 359, 366
Nzambi, 261
Odin, 109
Olentzero, 168
Ormuzd, 434
Orphée, 464
Osiris — sa nature, 415-7 — ses mystères, 417-26, 451-2, 461, 466, 467
Ouranos, 119
Pales, 123
Parjanya, 122
Parques (les), 123
Patrick (saint), 146, 147
Pénates (les), 123
Perqunos, 122
Perséphone — v. *Corê*
Perun, 122
Prométhée, 122
Prthivi, 123
Prakagorri, 168
Psychè, 464
Puluga, 234
Pushan, 120
Quetzalcoatl, 402, 407
Rukut, 357, 366
Sandae, 161
Sarpanit, 289
Saule, 120
Savitar, 120
Schamasch (Shamash), 294, 300, 433
Selenê, 120
Sémèlè, 123
Seth (Set, Sit), 415, 416
Shimunenga, 269
Sol, 433, 435, 438
Sosom, 393-5, 398
Stelatese, Stelatise, 161
Sulis Belenos, 121
Sunnô, 120
Sûryâ, 120, 121
Thôr, 120, 122
Thot, 293
Tiamat, 410
Trita Aptya, 122
Tsuni-Goam, 235
Tullonio, 161
Tumana, 365
Tundun, 357, 365, 366, 367, 369
Twanyirika, 366
Tyr, 109
Uitzilopochtli, 402, 407
Unkulukulu, 265
Urci, 163
Urnia, 161
Usei, 161
Ushas, 281
Uvarna, 161
Varuna, 119, 281
Vatauineuva, 318-328
Vishnu, 120, 283
Vivasvat, 120
Wodan, 123, 124, 273, 274, 284
Yama, 124
Ynko, 163
Zanahari, 338
Zervan Akarana, 431
Zeus — étymologie, 102, 106 — dieux parallèles, 119 — fonctions, 119 — mythologie, 443, 449-50
Zeus Madbachos, 309

III. Peuples et tribus.

Ababua, 343, 345, 355
Ainos, 234
Akikuyu, 345
Akra, 268
Amafinga, 355
Ama-Xosa, 346, 355
Amwinde, 345, 355
Andamanais, 233, 234, 322, 331, 332
Arabes (préislam.), 301-316
Aranda, 362, 364, 366, 371
Arunta, 153, 361, 364, 366, 367, 371
Aryens, 113 — v. *Indocuropéens*

Aschanti, 263
Athkan, 242
Aztèques, 401, 402, 407, 409, 411, 414
Babali, 343, 350
Badaga, 242
Bageshu, 345, 355
Baholoholo, 345
Baila, 262, 265, 266, 269
Bakele, 345
Bakimba, 346, 355
Bakongo, 346, 355
Bakota, 345
Bakuba, 344, 348, 352
Bakumu, 345
Baluba, 345, 348, 355
Bambala, 343, 347, 355
Bambara, 346, 351, 355
Bangala, 343
Bangelima, 345
Baniabangu, 348
Bantous, 338 — relations de leurs langues avec le sumérien, 171-3, 175 — Etre suprême, 261 — matriarcat, 181 — sacrifices, 259-65
Baria, 241
Barumbu, 345
Basonge, 345
Basques — relations de leur langue avec le sumérien, 173, 174, 181 — religion et mythologie, 156-68
Basuto, 345
Bateke, 343
Batutsi, 241
Bavili, 269
Bayaka, 345
Bédouins — v. *Arabes*
Berbères (langue des), 177, 182
Bétchouanas, 235, 345
Bong, 267
Boschimans, 259, 267
Bulalli, 370
Bushongo, 355
Cafres, 235, 265, 345, 346, 352
Californiens, 36, 37, 41, 332
Celtes, 286, 413
Cheparra-Turrbal, 366
Chilouks, 235, 241, 265
Chinois, 66, 337, 413
Dieri, 53, 270
Dinka, 235, 265
Djauan, 370
Doriens, 444, 452
Dravidiens, 62
Edomites, 303
Elamites, 170
Euahlayi, 358-60, 365, 371
Fang, 155, 345
Fuégiens, 332 — v. *Yagans*
Galla, 241, 259, 265, 266
Gân, 260
Germains, 272, 273, 276, 286
Gètes, 285
Gilyaks, 234
Golah, 343, 355
Grecs, 273, 274, 285, 286, 315, 316, 413, 427 — v. *Attis, Eleusis, Sacrifice*
Hamites — civilisat. 76, 478, 59, 313 — langues, 177, 178-80 — sacrifices, 259, 265-7, 269, 270
Haussa — langue, 178-80 — sacrif., 268
Hébreux, 241-2, 301, 308, 310
Herrero, 343, 344, 355
Hétéens — v. *Hittites*
Hindous, 274, 275
Hittites, 170, 175-177
Hottentots, 235, 259, 265
Hurons, 60
Indo-européens, 59, 62, 76, 125 — dieu suprême, 106, 119-20 — patriarcat, 107 — habitat primitif et migrations, 113-15 — civilisation et croyances, 116-24 — caractère et destinée, 124-5 — v. *Initiations, Indoeuropéennes* (langues), *Sacerdoce, Sacrifice*
Iraniens, 113
Israélites — v. *Hébreux*
Itälmes, 234
Itchmundi, 363
Jêi, 386
Kabadu, 370
Kaitish, 364, 365
Kamilaroi, 153, 358-60, 366, 368, 370, 371
Karlera, 366, 370
Khoi-Khoi — v. *Hottentots*
Kongait, 363, 370
Koryäks, 234
Kulin, 366
Kunama, 241
Kundu, 343
Kurnai, 331, 332, 356, 357, 365, 366, 369, 370, 371
Lithuaniens, 273
Maidu, 37
Makalaka, 268

Malgaches, 338
Mandja, 345
Mangbetu, 345
Marind, 384-399
Maskukulumbe, 265
Massai, 265, 266, 269, 345, 352
Mayas, 403, 406
Meru, 345
Minéens, 311, 312
Mitakoodi, 360
Moabites, 303, 305
Mobali, 355
Moschi, 259, 260, 261
Mounda, 62
Mullock-Mullock, 365
Nabatéens, 311
Nahua, 401
Narranga, 370
Nullakun, 370
Papous, 76
Parnkalla, 366
Pélasges, 408, 413, 414
Perses, 272, 274, 276, 278
Pitta-Pitta, 306, 366
Punuurlu, 370
Pygmées — v. *Table IV*
Romains, 273, 274, 276, 285, 315-6
Russes, 273
Sabéens, 311
Sarazins, 302, 307, 308, 310
Schilluk — v. *Chilouks*
Scythes, 272
Selish, 332
Semangs, 233, 240
Sémites, 59, 76, 478, 124, 302 — v. *Langues, Sacrifice*
Slaves, 273
Songo, 344
Suk, 265
Sumériens, 170 — v. *Langues, Sacrifice*
Tartares, 59, 76, 478
Tchouktches, 53, 234
Thraces, 445, 455
Toegeri — v. *Marind*
Toltèques, 400, 402, 404, 406, 408, 411, 412, 413
Tongaranka, 366
Tongha, 259, 262
Topoke, 345
Totonaques, 403
Tschi, 263
Turco-tartares, 59, 76, 478
Turkana, 265
Underebekina, 366
Waganda, 265, 268
Waka, 267
Wakindiga, 266
Wakulwe, 242
Wandorobbo, 266
Wangata, 343
Warega, 345, 349, 355
Warrai, 370
Watutsi, 338
Wilya, 363, 370
Wiradjuri, 364, 365
Worgaia, 366
Wotjobalrk, 370
Wulwullan, 370
Yarroinga, 366
Yagans, Yamanas, 316-328, 332
Yoruba, 268
Yuin, 332, 357, 358, 365, 368, 369, 360, 371
Zapotèques, 403
Zoulous, 262, 265

IV. Sujets traités.

Afrique — civilisations régnantes, 76, 477-8, 259, 262, 337, 338, 339, 353 langues, 177, 182 — leurs relations avec celles de l'Asie, 169-82 — v. *Animisme, Mânisme, Initiations, Sacrifices...*
Agnistoma, 278-80, 286
Allégorisme — ses fantaisies, 109-10
All Father — v. *Etres suprêmes.*
Alcheringa, 362, 364, 365, 366, 367
Ame — d'après Durkheim, 142, 143 — chez les Yagans, 325
Amérique — civilisations régnantes, 318, 339, 400, 414, 76, 477-8
Analogies invoquées contre l'originalité du Christianisme, 458 ; v. *Cène, Mystères, Syncrétisme, Théophagie*
Ancêtres divinisés, en Australie, 357, 359, 366, 369 — en Afrique, 265,

267, 269, 270 — v. *Mânisme*
Animisme — origine prétendue de la religion, 31, 229 — critique, 34, 38, 39, 141 — son développement dans le cercle matriarcal, 336 — en Afrique, 260, 262-5, 267, 268, 270, 347-51 ; cf. *Mânisme* — chez les Indoeuropéens, 123 — Arabes, 303, 304, 305, 309, 310 — Yagans, 325 — influence sur l'évolution du sacrifice, 237, 286, 305, 309 — de l'idée de Dieu, 39
Animatisme, 34
Aniota, 350-5
Anthropologie — critère subsidiaire, 70, 75
Anthropophagie — prétendue des Yagans, 316 — des Marind, 393 — non primitive, 58
Asie — civilisations, 76, 477-8 — berceau de l'humanité, 69, 75
Astrologie mexicaine, 402-6 ; cf. *Divination.*
Atharva Veda, 284
Aurore divinisée, 281
Australie — civilisations, 76, 477-8, 363-71 — langues, 106, 111 — v. *Ancêtres, Circoncision, Initiations, Sociétés secrètes, Totémisme*
Austriennes (langues), 106, 111
Austronésie, 76
Autobiographies, en psychol. relig., 187, 188, 192, 199
Avesta, 285
Babylone — civilisat., 478 — idée de Dieu, 106 — exorcismes, 298 — poème de Gilgamès, 297 — v. *Divination, Relig., Sabbat, Sacrifice*
Bantou (langues) — v. *Table III*
Basque (langue) — relation avec le sumérien, 173, 174, 181
Berbères (langues), 177, 182
Bornou (langues), 171, 182
Bouddhisme, 66
Boumerang (cercle du) — v. *Cercle*
Bouphonies, 315
Brahmanisme, 66, 281-3, 286
Bull roarer, 332, 343, 348, 351, 356, 357, 359, 361, 362, 364, 365, 366, 367, 369
Bush schools, 341 s., 343, 346, 358, 359-60, 332
Californie — croyances, 36, 37, 41
Cameroun — religion, 269
Cannibalisme, 262, 311, 348
Castes sociales, 63, 64, 66, 282
Cathartique — origine du sacrifice, d'après Wundt, 240 — en Grèce et à Rome, 316, 446 — Inde, 279
Caucase (langues du) — 170, 177
Cène chrétienne et mithriaque, 437-40 — v. *Théophagie*
Cercles culturels — notion, 71-73 — classification, caractéristiques respectives, 57 s., 76, 477-8 — relations avec la préhistoire, 203-18 — la protohistoire, 181, 169 s. — contrôle des cercles australiens, 356-71 v. *Initiation, Sacrifices, Sociétés secrètes*
Churinga — v. Bull roarer
Ciel — adoré par les primitifs, 36, 38, 163-4, 304, 305 — hommage au Ciel, dans les initiations australiennes, 356-7, 365, 367, 370 — culte des Indoeuropéens, 123, 106, 163 ; v. *Dyâus* — Basques, Bantous, 163-4
Circoncision, 60, 77 — dans le cercle totémiste, 333, 353 — Europe préhistorique, 213 — Arabes, 304 — Afrique, 342-7 — Australie, 360-6, 367, 368, 370
Civilisation originelle — inconnaissable, 79, 80
Christianisme — influence sur l'évolution des formes sociales, 66, 67 — lutte contre le Mithriacisme, 427-30 — prétendus emprunts aux religions païennes, 456-70 — v. *Analogies, Cène, Esprit-Saint, Hellénisme, Hermétisme, Mystères, Zoroastrisme*
Clans indoeuropéens — 117
Classes d'âge, 59, 352, 368
Classes de mariage — système à deux classes, dans le cercle matriarcal, 60, 447-8, 353 — à quatre et huit, dans les civilis. secondaires, 61
Communion — totémique, 230, 233 — chrétienne et mithriaque : v. *Cène.*
Communisme sexuel, 52, 53, 350, 352, 387
Confucianisme, 66
Congo — sociétés secrètes, 335, 339, 347, 349 — sacrifices, 262
Convergence de probabilités (dé-

monstration par), 69-71, 74, 81, 91, 106
Crânes (usage rituel), 213, 339, 386, 394
Création — chez les Californiens, 36-7 — Marind, 389 — Australiens, 358
Crémation — v. *Sépulture*
Criobole — 468
Critères — de forme et de quantité, 70, 87-91 — internes et externes, 70, 71, 74
Cultes agraires, 338, 425-6, 443-4, 450-4
Cycles culturels — v. *Cercles*
Danses — préhistoriques, 209, 211, 213 — en Germanie, 273 — Afrique, 342, 348 — Mexique, 409-12 — Nouvelle-Poméranie, 373, 381-3 — Australie, 361, 332
Déformations corporelles — 332, 333, 334 — v. *Circoncision, Dents, Subincision*
Dégénérescence (thèse de la), 35
Déguisements — dans les fêtes d'initiation et dans les sociétés secrètes en général, 330 — civilisat. archaïques, 332 — civilisat. secondaires, 339 — chez les Marind, 386, 394, 396-7 — v. *Masques*
Dents (ablation des) — initiations africaines, 342, 344, 353 — australiennes, 332, 353, 358, 359, 361, 362, 363, 364, 367, 369, 370
Destin — divinités présidant au, 123 — recherche du : v. *Divination*
Deuil, chez les Yagans, 323-5
Dieu — étymologie du mot, 100-2 — origine des dieux, d'après Durkheim, 143, 150 — idée babylon. et idée biblique, 106 — v. *Etres suprêmes, Monothéisme*
Divination — assyrobabylon., 295-6 — mexicaine, 402-6
Eaux (divinités des), 122
Ecole historico-culturelle — origines, 40, 41, 68, 87-98 — méthode : v. *Méth. historico-cult.* — thèses : v. *Cercles culturels*
— philologique — v. *Méth. philol.*
— sociologique — origines, 125 sq. — méthode : v. *Méth. sociol.* — thèses : v. *Dieu, Héros, Morale, Prière, Religion, Sacrifice, Totémisme*
— de féticheurs ; v. *Bush schools*
Economie (régime économique) — définition, 82-3 — théories sur ses stades d'évolution, 83-97 — influence sur l'ensemble de la civilisation, 56-65, 86-97 — formes diverses dans les cercles culturels, 56-67, 76, 477-8
Egypte — v. *Mystères, Osiris*
Elementargedanke — v. *Bastian A.*
Eleusis — v. *Mystères*
Endogamie, 63
Ergologie — définition, 82, 83 — importance du sujet, 87-91, 97-8
Esclavage, 58, 60, 63, 64, 65, 67, 95, 261
Esprits — v. *Animatisme, Animisme, Mânisme*
Esprit-Saint — l'idée chrétienne et ses sources, 457, 462-3
Ethnologie — histoire et critique de ses méthodes ; v. *Economie, Evolutionnisme, Méthode*
Etres suprêmes — des Indoeurop., 119-20 ; v. *Dyâus* — Sémites ; v. *El* — non civilisés : la question depuis Lang, 31-40 — leur concept, 34-40, 248, 249 — en Afrique, 261 (Bantous), 235, 265 (Zoulous, Dinka, Chilouks, Waganda), 235 (Hottentots, Cafres, Bétchouanas), 267 (Togoland), 35, 271 (Pygmées) — Asie, 233 (Semangs), 234 (Ainos, Gilyaks, Tchouktches etc.). — Amérique, 36-7 (Californiens), 318-28 (Yagans) — Australie, 233-4 (Andamanais), 332, 357, 366-9 (Kurnai), 359-60, 364, 365, 367-9 (Kamilaroi), 332, 357, 358-9 (Yuin), 361 (Queensland)... — Océanie, 389 (Marind ; v. *Gèbe*)...
Etymologie — difficulté, 100-2, 118, 119 — ses principes, 102-5, 112 — v. *Méthode philologique*
Eumolpides — 286, 444-6, 455
Evolutionnisme — recul récent de ses thèses, 31-40, 48-56, 83-97 — erreurs de méthode, 40, 41, 68, 73, 83-6, 139, 258, 459-64 — v. *Ecole sociologique, Animisme, Mânisme, Mystères, Prière, Sacrifice, Totémisme...*

Evolution des peuples — signes d'indépendance, 108, 109 — esquisse de l'évolution des formes sociales et relig., 48-67 ; v. *Cercles culturels* — recherche de ses causes, 75, 76 ; v. *Economie, Ergologie, Production*
Exogamie — 63, 76, 334, 335, 478 — v. *Classes de mariage*
Expérimentation, en psychol. relig., 185, 186, 189-93, 199-201
Extrospection, en psychol. relig., 185-9, 199
Ewhe (langues) — 172
Fétichisme, 262, 264, 265
Feu — dieux du feu, chez les Indoeuropéens, 120 ; v. *Agni, Hestia, Loki, Lukos, Ngnis* — chez les Assyrobabyl. ; v. *Girru-Nusku* — chez les Basques, 162 — culte du feu, chez les Indoeurop., 122, 275-7, 284 — épreuve du feu, dans les initiations austral., 357, 360, 361, 362, 367, 370 ; v. *Fumigations*
Fontaines (culte des), chez les Basques, 158, 162
Fouilles préhistoriques — leur technique, 218-28
Fumigations — en Australie, 360, 361 — à Eleusis, 446 — v. *Feu*
Fustigations, en Afrique, 342
Géographie — critère subsidiaire, 70, 74, 75
Hamitiques (langues) — v. Table III.
Haussa (langue), 178-80
Hellénisme — influence prétendue sur le Christianisme, 457-70
Hermétisme — influence prétendue sur le Christianisme ; v. *Reitzenstein R.*
Héros (culte des), d'après l'école sociologique, 126, 146, 156
Hiérogamie — v. *Mariage mystique*
Hittite (langue) — relation contestée avec l'indoeuropéen, 175 — avec le nubien, 175-7
Hocker — v. *Sépulture*
Inde — civilisations, 62, 66, 76, 358, 478 — religions, 286
Indochinoises (langues), 106, 111
Indoeuropéennes (langues) — leur parenté, 99, 111, 112, 113 — v. *Hittite*
Indonésie — civilisation, 76, 478
Ingiet — origine et rites, 372-84
Initiations tribales — distinguées de celles des sociétés secrètes, 329-30 — relations avec ces dernières, 330-31 — formes diverses, 269, 331-34 — Afrique, 341-47, 352-57 — Inde, 282 — Indoeuropéens, 117 — Australie, 356-71 — Amérique méridionale (Yagans), 325, 326
Interdits ou tabous — source des observances morales et religieuses, d'après l'école sociologique, 129, 130, 141, 143 — du sacrifice, d'après A. Loisy, 231 — interdits alimentaires, chez les Arabes, 309, 311 — en Nouvelle Poméranie, 373, 375 — divers en Afrique, 342, 345 — en Australie, 357, 358
Introspection, en psychologie religieuse, 185, 186, 199, 200
Intichiuma, 130, 153, 368
Karma, 283
Kulturhistorische Methode — v. *Méthode historico-culturelle*
Kulturkomplex, 71, 72
Kulturkreislehre — v. *Ecole historico-culturelle*
Langues — origine commune indémontrable, 108 — classification, 111 — relations avec les races, civilisations, religions, 105, 106 — rôle comme critère subsidiaire, en ethnologie, 70, 74, 169-182 ; v. *Méthode philologique, Paléontologie linguistique.*
Les langues particulières sont classées selon leur nom : indoeuropéennes, rong, sumérien...
Leptcha — v. *Rong*
Léopards (hommes-léopards) — v. *Aniota*
Lune (culte de la), chez les primitifs, 39 — dans le cycle matriarcal, 335, 401 — chez les Indoeuropéens, 120, 121 — Arabes, 307 — Basques, 160, 163, 164, 165 — Amérique centrale, 401, 402, 407, 408, 409, 411, 412
Mage — sens du mot, 284
Magie — d'après l'évolutionnisme, origine de la religion, 31, 38 — et du sacrifice, 231, 250-2, 256 — en fait, peu développée dans les civilisations archaïques (Urkulturen), 233 — beaucoup dans les civilis.

postérieures, 239, 339 — non prépondérante dans le sacrifice de l'Inde ancienne, 280 — d'importance croissante plus tard, 281, 284, 286 — de même chez les Arabes, 305 — très développée chez les Suméro-accadiens, 294, 295, 296, 298, 299 — en Nouvelle-Poméranie, 373-84 — magie analogique ou sympathique, en Amérique centrale, 407 — en Egypte, 425, 426 v. *Divination, Cultes agraires*
Mahomet (biographie), 312
Mahométisme, 66
Malayo-polynésiennes (langues), 106, 111
Mana — 142, 143, 153, 250
Mânisme — d'après l'évolutionnisme, source de la religion, 31, 135 — et du sacrifice, 229, 231 — en fait, n'existe pas dans les cercles les plus anciens, 233, 250, 77 — devient prépondérant dans le cercle matriarcal, 239, 336, 339 — et dans les civilisations postérieures, 339 — attesté pour les Indoeurop., 123 — l'Inde védique, 277, et brahmanique, 282 — très développé dans une partie de l'Afrique, 259-62, 265, 268, 269, 270-1 — ne saurait être l'origine des rites d'initiation et des sociétés secrètes, 353 — attesté chez les Arabes, 303 — et développé surtout aux époques plus récentes, 304, 305, 306, 312, 313, 314 — d'où les lois du Lévitique, 310, 314 — culte des premiers ancêtres en Australie centrale, 357, 359, 364, 366, 369 — au Mexique, 402, 407 — culte des morts en Nouvelle-Poméranie, 373, 374, 375 — esprits des ancêtres en Nouvelle-Guinée, 397, 386
Mannbarkeitsfeste — v. *Initiations*
Mariages — thèses évolutionnistes, 32, 49 — réaction croissante, 50-5 — formes du m. dans les divers cercles culturels, 57-67, 76, 477-8 — en Nouvelle-Guinée, 387-8, 398 — rituel indoeuropéen, 275 — arabe, 304 — mariage mystique à Eleusis, 449-51, 453-4 — v. *Communisme sexuel, Matriarcat, Monogamie, Patriarcat*
Masques, chez les primitifs — leur origine dans le cycle matriarcal, 60, 213, 330 — leur emploi dans l'Europe préhistorique, 209, 213 — dans les civilisations secondaires, 339 — en Afrique, 355, 348 — usages similaires en Australie, 362, 371
Matriarcat — thèses évolutionnistes, 32, 49, 54, 55, 77 — réfutation : v. *Mariage, Cercles culturels* (c. matriarcal)
Médecins, chez les Yagans, 325-7 — en Australie, 360
Mélanésie, 76
Méthode — anthropologique, 68, 118 — v. *Evolutionnisme*
— comparative, 71, 105, 111, 131, 193-6
— historique, en Angleterre, Amérique, 41, 97 ; cf. 36, 37 — Allemagne ; v. *méth. historico-cult.*
— historico-culturelle — origine et progrès, 40, 41, 68, 87-98 — caractéristiques, 68-71 — procédés, 71-8, 232, 270-1 — compétence restreinte, 78-80 — objections, 80-1 — dangers, 353-4 — perfectionnements possibles, 42, 80 — sommaire de ses conclusions, 76, 477-8 ; v. *Cercles culturels*
— philologique — origines, 99, 112 — caractéristiques, 100-5 — utilité, 105-9, 111, 181 — application aux langues indoeuropéennes, 115-25 — africaines et asiatiques, 169-181 — dangers, 109-11, 116
— psychologique — 182-96, 197-203, 244-6
— sociologique — exposé, 127-33 — règles, 156 — postulats, 133-40
Mexique — v. *Astrologie, Divination, Mythologie, Sacrifice*
Mon-kmêr (langues), 111
Monogamie — primitive, 32, 50, 51, 53, 57, 76, 477-8 — dans les civilisations primaires, 59, 117 — secondaires, 62 — restaurée par le Christianisme, 62, 66 — temporaire, chez les Marind, 387 — v. *Mariage*
Monothéisme — prétendu des Basques, 159, 160 — chez les Indoeuropéens, les non civilisés, etc. ;

v. *Etres suprêmes* — origine païenne du monothéisme chrétien, d'après l'évolutionnisme, 459
Morale — non primitive, d'après Frazer, 241 — origine sociale, d'après l'école sociologique, 128-5, 130 — critique, 147-56 — chez les Indoeuropéens, 119-20 — Sumérro-accadiens, 300-1 — dans les initiations australiennes, 357, 358, 359, 360, 367 — inattestée dans les sacrifices africains, 270 — et dans les mystères éleusiniens, 446, 469 — vaguement amorcée dans ceux d'Osiris, 426 — prépondérante dans le mystère chrétien, 468-70 — v. *Prière, Sacrifice*
Morts — v. *Deuil, Mânisme, Sépulture, Vie future*
Mystères — dans l'Amérique centrale, 402-14 — d'Osiris, en Egypte, 414-26, 451, 454 — de Déméter, en Grèce, 441-55 — d'Adonis, Tammouz, Cybèle et Attis, 455 — relations des mystères païens avec le mystère chrétien, 456-70 — leurs analogies avec les rites des primitifs entrevues par Lafitau, 8 ; v. *Cultes agraires, Initiations, Sociétés secrètes* — question à reprendre, 472
Mythologie — origine, d'après M. Mueller, 118 — rôle de critère subsidiaire, 70, 74, 75 — mythol. lunaire du c. matriarcal, 353, 409, 411, 478 — solaire du c. totémiste, 411, 478 — des nomades, 410 — indienne et iranienne, 287 — basque, 163-8 — égyptienne, 164 — inconsistance générale de ses données, 466
Naturisme — système démodé, 31, 141 — adoration de la Nature, chez les primitifs, 39 — Indoeuropéens, 120-3 — Basques, 163-5 en Egypte, 415-7, 424-6 — à Eleusis, 443-4 — dans le culte de Mithra, 433-4... v. *Ciel, Lune, Soleil, Terre...*
Nomades (cercle des), 478
Normal et anormal, d'après Durkheim, 130, 131
Nouvelle-Guinée — v. *Mariage, Sociétés secrètes*
Nouvelles-Hébrides, 164
Nouvelle-Poméranie — v. *Sociétés secrètes*
Nubien — parenté avec le hittite et les langues indoeuropéennes, 175-7, 181
Orage (dieux indoeurop. de l'), 121-2
Paléontologie linguistique — 99, 115 ; v. *Méthode philologique*
Panbabylonisme, 86
Parenté (systèmes de) — v. *Mariage, Matriarcat, Patriarcat*
Passage (rites de) — v. *Initiation*
Pathologie religieuse — 197, 199
Patriarcat — thèses évolutionnistes, 32, 49, 51, 54, 77 — dans les civilisations primaires, 59, 107 ; cf. 76, 477-8 — secondaires, 62, 64 — v. *Mariage, Matriarcat, Monogamie*
Pérou — civilisation, 62
Phalliques (rites) — 338, 353, 444, 448, 450
Poisson, dans l'art chrétien, 464, 470
Polyandrie, 62-3
Polygamie, 59, 60, 62
Polynésie, 76, 478
Préhistoire — v. *Fouilles* — comparaison de leurs résultats avec la théorie des cercles culturels ; v. *Cercles* — étude par les langues ; v. *Paléontologie linguistique* — par le symbolisme mythologique, 410-4 — v. *Basques, Indoeuropéens*
Prière — d'après l'école sociologique, 143, 144 — étude expérimentale, 198-203 — relation avec le sacrifice ; v. *Sacrifice* — pr. chez les Yagans, 320-1
Primitifs — mentalité, d'après l'école sociologique, 126 — sacrifices, 248-50, 255-58 ; cf. *Pygmées* — v. *Etres suprêmes, Monogamie, Morale, Sacrifices*, etc.
Production (régime de la) — distingué de l'ergologie, 82, 83 — son importance comme facteur d'évolution, 91-8, 56-65 ; cf. 76, 477-8
Promiscuité primitive — v. *Mariage* (thèses évolutionnistes)
Psychologie religieuse — intérêt, 182, 183 — conditions subjectives, 183-5 — théories diverses, 197-8 — v. *Méthode psychol., Prière, Sacrifice*
Puberté (rites de la) — v. *Initiations*

Purifications rituelles — v. *Cathartique*
Pygmées, 76, 477 — conceptions religieuses, 35 — monogamie, 50, 51, 57 — organisation sociale, 57-8 — sacrifices, 233-5, 240-1, 248-50, 252, 255, 259, 267-9, 270, 271 — initiations, 331 — société secrète africaine, 348 — civilisation mixte, 213
Queensland (tribus du), 360-1, 365, 366, 367, 368, 371
Questionnaires, en psychologie religieuse — 187, 188
Races — ne correspondent pas aux langues, 105, 115
Religion — étymologies douteuses du mot, 100 — distincte de la mythologie, 118 — origine et nature, d'après l'école sociologique, 129-30, 139, 140-7 — critique, 147-56 — ses formes originelles actuellement inconnaissables, 79, 80, 108 — r. des Indoeuropéens, 117-25 — de l'Inde, 286, 287 — sémitiques, 106, 302 (et les ouvrages cités, p. 301-15) — assyrobabylonienne, 292, 293, 294, 296, 298 (et les ouvrages cités, p. 292-301) — grecque et romaine, 315, 316, 461 — orientales, dans le paganisme romain, 455 — des anciens Basques, 156-68 — des Yagans, 316-28
Rig Veda — 118, 272, 275, 280, 281, 282, 283, 284
Rong — relation avec le sumérien, 171-3, 181
Royauté absolue — origines, 63-4
Sabbat, babylonien et biblique, 292
Sacerdoce — en Afrique, 262, 263, 266 — dans l'Inde et en Perse, 272, 273, 276, 277, 278, 282-4 — sac. indoeuropéen, 284-6 — sumero-accadien, 294, 295, 296 — mithriaque, 435-7 — égyptien ; v. *Osiris* (mystères) — éleusinien, 444-5 ; cf. *Eumolpides*
Sacrifice — thèses évolutionnistes, 144-5, 229-31, 240, 241 — ses formes dans les cercles culturels, en général, 232-44 — en Afrique, 258-71 — Inde et Indoeuropéens, 251, 252, 272-87 — Suméroaccadiens, 287-301 — Arabes, 301-16 — Hébreux et Israélites, 301, 308, 309, 310, 313, 314, 315 — Minéens, Nabatéens, Sabéens, 311, 312, 313 — Grecs et Romains, 315-6, 409 — au Mexique, 407 — absence, dans l'Amérique méridionale, 322 — et en Australie, 325, cf. 370-1 — essence, 236-9, 248, 287, 288 — psychologie, 244-58 — relation avec la prière, 243, 247-50, 252-5, 284
— aux mânes — en Afrique, 259-62, 265, 271 — Arabie, 303, 304-5, 306
— de vivres (son sens), 238
— de prémices — chez les Pygmées, 233-4, 267-8 — manque chez les Yagans (pygmoïdes), 322 — attesté chez les Ainos, Gilyaks, Tchouktches etc., 234 — Arabes, 303, 306, 307, 308, 309, 314 — en Afrique, 266, 267-8 — on l'y trouve adressé aux ancêtres, 262 — aux ancêtres divinisés, 265 — en Australie, 370-1 — sa psychologie, 238, 247-50, 252, 253, 271
— humain — absent des cercles les plus anciens, 238-40 — et chez les Suméroaccad., 300 — usité chez les Arabes, les Hébreux et leurs voisins, 313-4, 315 — en Afrique, 260-1, 263, 264, 267 — où il apparaît plus récent, 271 — sa psychologie, 257
— expiatoire — dérivé des rites cathartiques, d'après Wundt, 240 — manque, en général, chez les Pygmées, 240-1, 233 — attesté chez les nomades, en général, 241 — les Arabes, 312, 314, 315 — en Afrique, 264, 268-70 — les civilisés, à l'exception de la relg. égyptienne et du bouddhisme, 241 — dans l'Inde, 281 — chez les suméroaccadiens, 294, 297-8 — sa psychologie, 255-7
— expiatoire par substitution (stellvertretendes Sühnopfer), 241-3 — en Afrique, 268-70 — à Babylone, 298-300 — d'apparition tardive, 243, 257 — sa psychologie, 257-8
— communiel, chez les Arabes — 302, 305, 306, 310-3 ; v. *Cène, Communion totémique, Théophagie*
Saints — origine de leur culte, d'après l'école sociologique, 146 — substitués aux dieux païens, 158, 162 — légendes basques, 159

Sargonides, 296
Science des religions — recul des thèses évolutionnistes, 33-41
Sémitiques (langues) — relations de parenté, 171-4, 178-82
Sept (le nombre), à Babylone et dans la Bible, 292
Sépulture — chez les Basques, 158 — les Yagans, 323 — en position accroupie (Hocker), 210 ; cf. 412-4
Sociétés secrètes — distinguées des initiations tribales, 329, 330, 341 — manquent dans les Urkulturen, 332 — leur origine dans le cercle matriarcal, 334-6, 95, 60-1, 353 — plutôt absentes en Australie, où la civilisation matriarcale est peu développée, 360, 367, 371 — formes dans les cercles mixtes, 336-40 — Afrique, 347-52 — Mexique, 339, 402 s. — Nouvelle-Poméranie, 372-84 — Nouvelle-Guinée, 393-9 — théories explicatives, 330, 352-5 — question de méthode, 340, 354-5
Sociologie — recul des thèses évolutionnistes, 32-3, 48-56, 83-6 — nouvelle orientation (historique), 40-1, 86-98 — régime social des divers cercles culturels, 56-67, 477-8
Soleil — sa divinisation non primitive, 39 — dans le cycle totémiste et les civilisations qui en dérivent, 338, 477-8 — chez les Indoeuropéens, 120, 121 — Basques, 160, 164 — au Mexique, 407, 412 — sacrifice au soleil, en Afrique, 266 — dieux du soleil : v. *Gêbe, Hélios, Mithra, Shamash, Sol, Sûryâ, Uitzilopotchli*...
Sondergötter, 123
Soudan — civilisation, 76 — langues, 182
Statistiques, en psychologie religieuse, 186, 187
Subincision — dans l'Europe préhistorique, 213 — en Australie, 360, 361, 362, 363, 368, 370
Sumérien — affinités avec le rong et le basque, 171-3, 175, 181
Superstition — peu développée chez les Yagans, 327
Suppléances légitimes et illégitimes, 73
Syncrétisme — v. *Christianisme*
Tabous — v. *Interdits*
Taoïsme, 66
Tatouage — dans le cercle totémiste, 59 — en Afrique, 342, 343
Taurobole, 468
Terre (culte de la) — dans les civilisations secondaires, 337, 338, 477-8 — au Mexique, 402, 407, 408, 409, 410, 411, 413 — dans la théogonie mithriaque, 431 — éleusienne, 453 ; v. *Déméter* — indoeuropéenne, 121, 123
Théophagie — dionysiaque et éleusinienne, 447, 467, 468 — mithriaque, 437-40 — v. *Sacrifice communiel*
Théos — étymologies, 100-1
Tibéto-birmaniennes (langues), 106, 111
Totémisme — notion, 59 — forme première de la religion, d'après Durkheim, 142-3, 130, 136, 139 — critique, 153-5 — non primitif, 59, 155, 233 — cercle d'origine, 59, 96, 477-8 — fusion tardive avec la culture matriarcale, 61 — disparition, 62 — présence dans l'Europe et l'Afrique préhistoriques, 212, 213 — chez les Sémites, 302 — Amérique du Nord et Californie, 332 — Australie, 153-5, 356, 361, 362, 364, 366, 368, 369, 370, 371 — Mexique, 401, 402, 407, 411 — ne saurait être l'origine commune de toutes les initiations, 352
Uebereinstimmung (der Ueberreste) v. *Convergence*
Urheber (thèse de Söderblom), 34
Urkulturen, 477-8 — v. *Cercles*
Véda, 285, 286 ; cf. *Atharva Veda, Rig Veda*
Védisme, 276, 281, 286, 287
Vent (dieux du), 120, 122, 123, 162
Vie future — croyances des Indoeuropéens, 123-4 — Indoiraniens, 285 — notions imprécises des Yagans, 323 — idées éleusiniennes, 442, 448-52 — mithriaques, 432, 434-5
Wirtschaft, Wirtschaftsformen, Wirtschaftsstufen ; v. *Economie*
Zoroastrisme, 287 — influence prétendue sur le Christianisme, 457, 458

TABLE ANALYTIQUE

Lettre de Son Eminence le Cardinal MERCIER 5
La IIIe session : ses travaux ; son compte rendu 7

DOCUMENTS

Organisation et but de la Semaine d'ethnologie religieuse . 11
Comité international. 13
Tableau synoptique des conférences 14
Noms et adresses des auditeurs de la IIIe session . . . 16

SOMMAIRE DES CONFÉRENCES

1. Discours d'ouverture. 27
2a. Tâches anciennes et tâches nouvelles de la Semaine, par le R. P. SCHMIDT 31

I. — PARTIE GÉNÉRALE

Introduction à l'étude ethnologique, historique, psychologique, sociologique des religions.

2b. Die sozialen Formen der einzelnen Kulturkreise, von Hochw. P. SCHMIDT 48
3. La méthode historico-culturelle, par le R. P. PINARD de la BOULLAYE 67
4. Wirtschafts- und ergologische Formen und die Kulturkreise, von Hochw. P. KOPPERS. 81
5. La méthode philologique, par le R. P. PINARD de la BOULLAYE 98
6. Culture et religion des Indo-européens, par M. le Prof. CARNOY 112
7a. La méthode de l'école sociologique, par M. le Chanoine BROS. 125
7b. Les affirmations de l'école sociologique sur la religion, par le même 140
8. La religion des anciens Basques, par Don J. M. de BARANDIARAN 156
9. Afrika, Vorderasien und die früheste Vorgeschichte, von Herrn Dr. DREXEL 169
10. Les méthodes de la psychologie religieuse, par le R. P. PINARD de la BOULLAYE 182
11. La psychologie de la prière, par le R. P. GEMELLI . . 197
12. Prähistorische Archäologie und kulturhistorische Methode, von Herrn Prof. Dr. MENGHIN 203
13. Les fouilles préhistoriques et leur technique, par l'Abbé J. BOUYSSONIE 218

II. — PARTIE SPÉCIALE

1re SECTION : Le sacrifice chez les peuples incultes et chez les peuples antiques.

14. Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels, par le R. P. SCHMIDT 229
15. Zur Psychologie des Opfers, von Herrn. Prof. Dr. WUNDERLE 244
16. Das Opfer in Afrika, von Hochw. P. SCHEBESTA . . . 258
17. Le sacrifice dans l'Inde et les Indo-européens, par M. le Prof. A. CARNOY 272
18. Das Opfer bei den Sumero-Akkadern, von Herrn Prof. Dr. HEHN 287
19. Le sacrifice chez les Hébreux, par M. le Prof. SANDA . 301
20. Das Opfer bei den Arabern, von H. Prof. Dr. KLAMETH. 301
21. Opferriten der griechischen und römischen Kulte, von Herrn Dr. ANDRES 315
22. La religion et l'Etre Suprême chez les Yagans, par le R. P. KOPPERS 316

2e SECTION : Initiation tribale et sociétés secrètes chez les non-civilisés ; mystères des peuples antiques.

23. Notions générales sur l'initiation tribale et les sociétés secrètes, par le R. P. SCHMIDT 329
24. Les sociétés secrètes en Afrique, par M. le Prof. Ed. DE JONGHE 340
25. Tribal Initiation and Secret Societies in Australia, by Dr. L. EHRLICH 356
26. Die Ingiet-Mysterien auf Neupommern, von Hochw. P. WINTHUIS 372
27. Sociétés secrètes des Marind, par le R. P. VIEGEN . . 384
28. Mystères astronomico-religieux dans l'Amérique Centrale, par le R. P. KREICHGAUER 399
29. Die Mysterien des Osiris, von Herrn Prof. Dr. JUNKER. 414
30. Les mystères de Mithra, par M. le Chanoine VAN CROMBRUGGHE 427
31. Les mystères d'Eleusis, par M. l'Abbé DE CALUWE . 441
32. Les mystères d'Adonis et d'Attis, par le R. P. DUHR . 455
33. Les mystères païens et le mystère chrétien, par le R. P. de GRANDMAISON 456
34. Séance de clôture et discours d'adieu 471
Epilogue. — La prochaine session. 476
Appendice. — Les cercles culturels 477
Tables alphabétiques 479
Table des sigles 10

Etablissements d'imprimerie J. DUPUIS, *Marcinelle* (*Belgique*).

6

BL
21
S44
1922

Semaine internationale
d'ethnologie religieuse
Compte-rendu analytique

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY